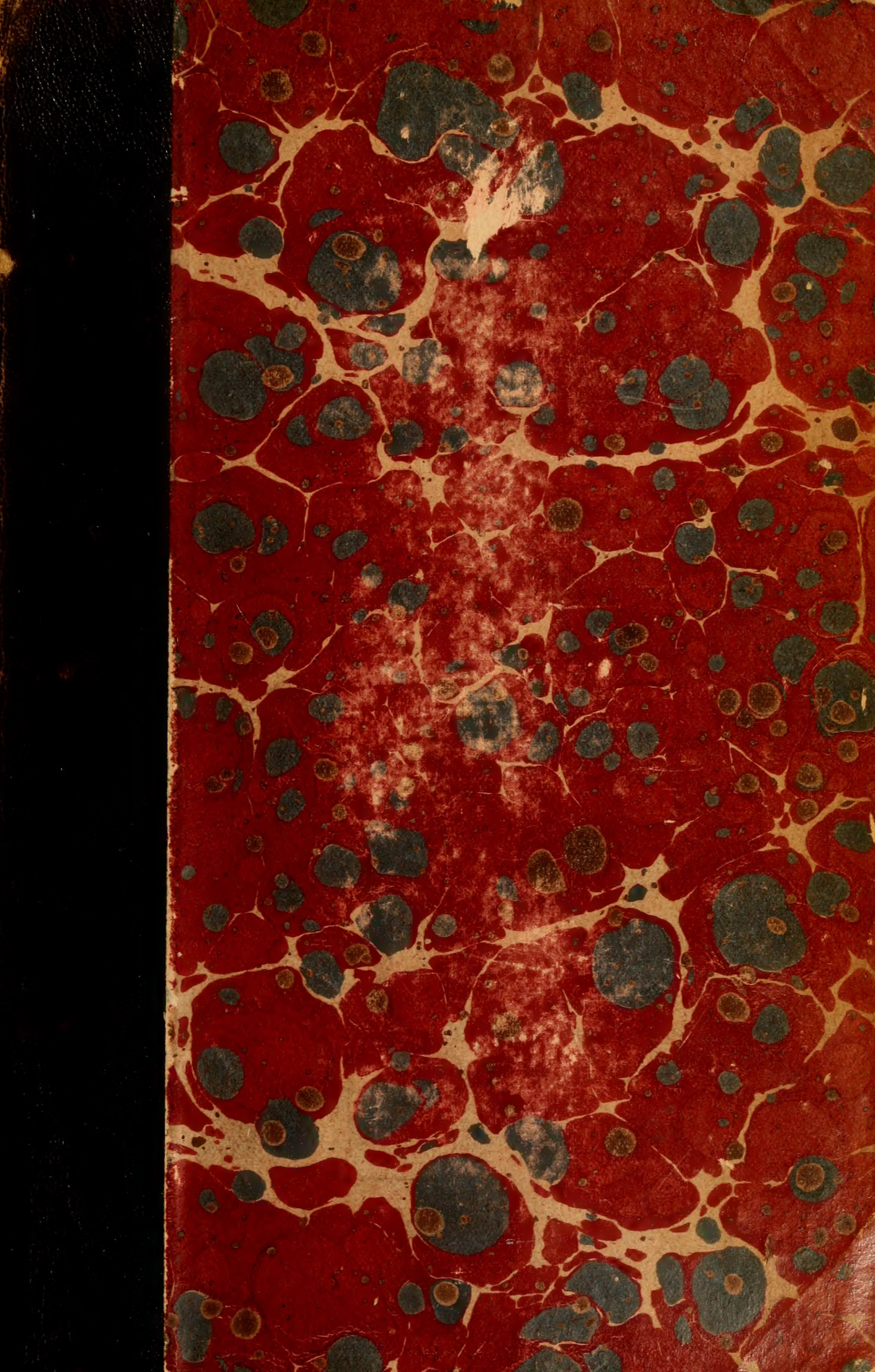
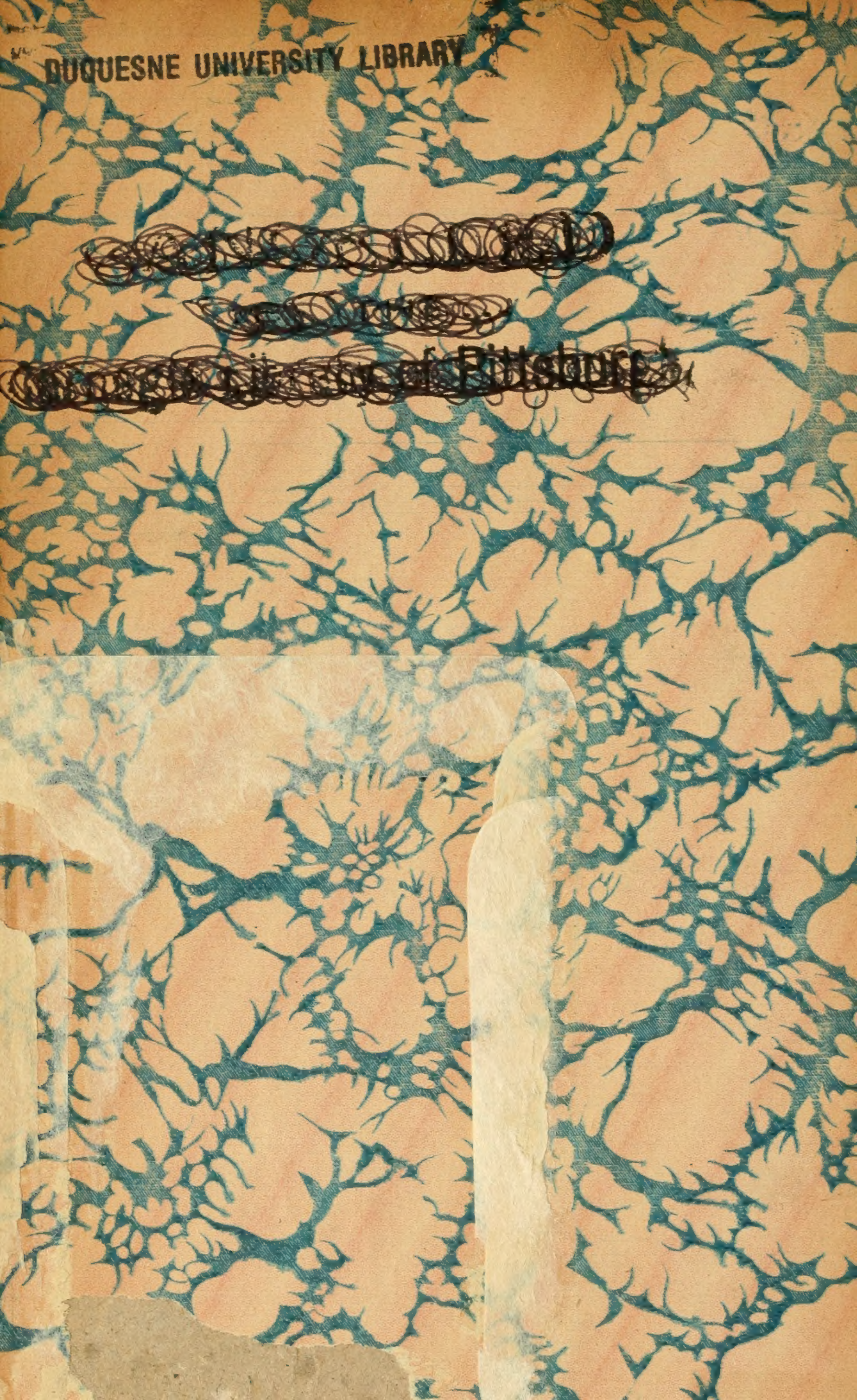
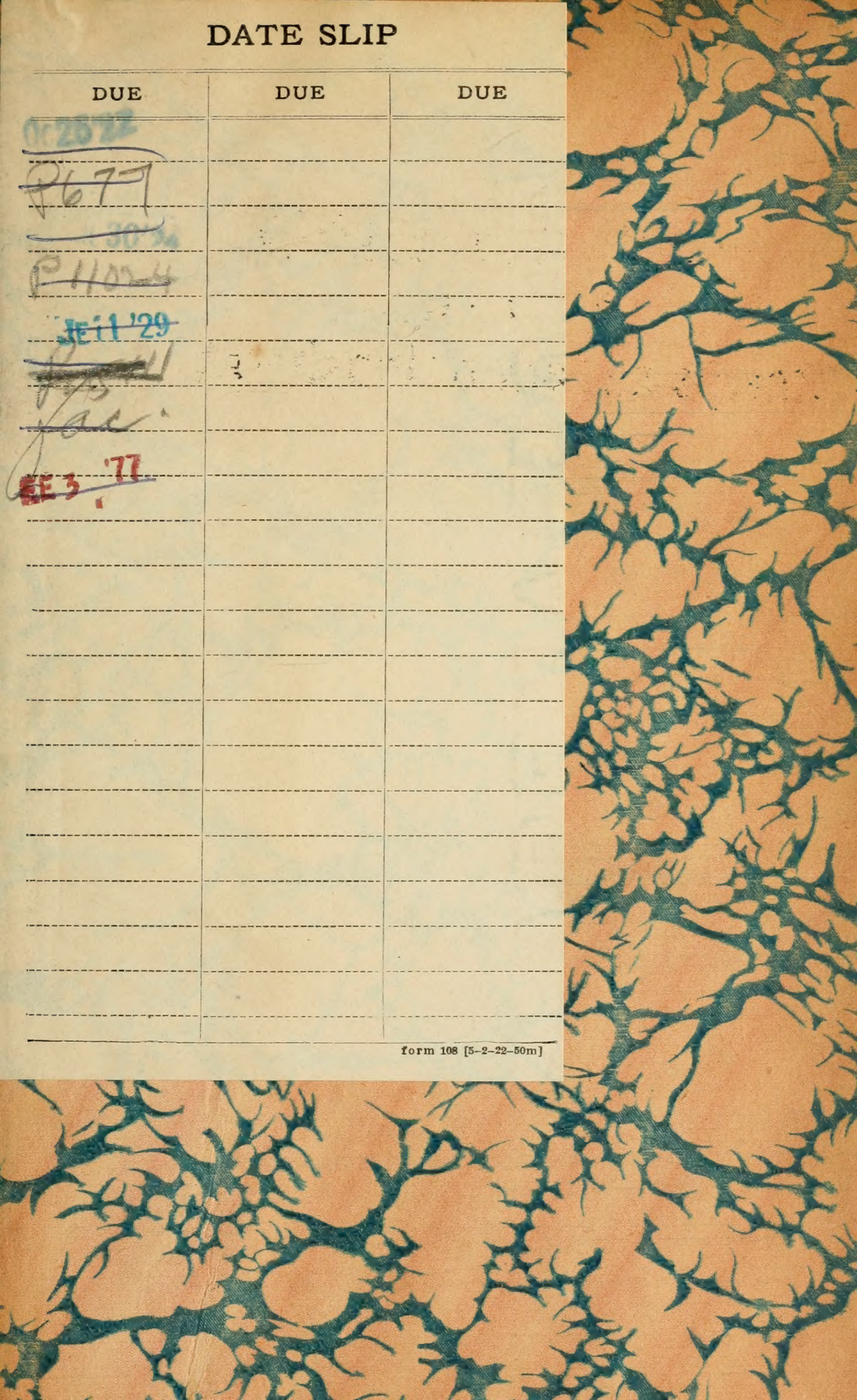



DUQUESNE UNIVERSITY LIBRARY
[redacted]


DATE SLIP
DUE
DUE
DUE
form 108 [5-2-22-50m]

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Chez F. Alcan et R. Lisbonne, éditeurs :

La Philosophie de la Nature dans Kant. 1890. 130 pp. in-8° . . . . . . 1 vol.
Les Origines du Socialisme d'Etat en Allemagne. 1897. 2e éd. 1913. xv-495 pp. in-8° . . . . 1 vol.
Les Usages de la Guerre et la Doctrine de l'Etat-Major allemand. 1915. 120 pp. in-12 . . . . Brochure.

Chez Rieder (anciennement Cornély), éditeur :

Le prince de Bismarck. 1898. 2e éd. 1900. 402 pp. in-12 . . . . 1 vol.
Le Manifeste communiste de Karl Marx et de Frédéric Engels. Introduction historique et commentaire. 1900. 200 pp. in-16 . . . . 1 vol.

Chez Marcel Rivière et Cie, éditeurs :

La Civilisation socialiste. 1912. 52 pp. in-16. . . . . Brochure.

Chez Armand Colin, éditeur :

Pratique et Doctrine allemandes de la Guerre. (En collaboration avec Ernest Lavisse.) 1915. 48 pp. in-8°. Brochure.
Le Pangermanisme. Les plans d'expansion allemande dans le monde. 1915. 80 pp. in-8°. . . . . Brochure.

Chez Larousse, éditeur :

Les Etudes germaniques. 36 pp. in-12. 1914 . . . . Brochure.

Chez Louis Conard, éditeur :

Collection de Documents sur le Pangermanisme
avec des préfaces historiques :

I. *Les Origines d[illegible]germanisme* (1800-1888). 1915. LXXX-300 pp. in-8°. 1 vol.
II. *Le Pangerma[illegible]continental sous Guillaume II.* 1916. LXXXIII-480 pp. in-8°. . . . . 1 vol.
III. *Le Pangermanisme colonial sous Guillaume II.* 1916. c-336 pp. in-8°. 1 vol.
IV. *Le Pangermanisme philosophique* (1800-1914). 1917. CLII-400 pp. in-8°. 1 vol.

Aux Éditions de « Foi et Vie » :

Ce qui devra changer en Allemagne. 80 pp. in-8°. 1917 . . . . Brochure.

Aux Éditions Bossard :

Le Socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine. (Collection de l'*Action Nationale.*) 1re éd. 1912. 2e éd. augmentée 1918. 260 pp. in-12. . . . . 1 vol.
La Décomposition politique du Socialisme allemand (1914-1918). (Collection de l'*Action Nationale.*) VIII-282 pp. Grand in-8°. . . . . 1 vol.
Nietzsche, sa Vie et sa Pensée.
I. *Les Précurseurs de Nietzsche.* 1920. 420 pp. in-8° . . . . 1 vol.

Sous presse :

II. *La Jeunesse de Nietzsche* (jusqu'à la rupture avec Bayreuth).
III. *Nietzsche et le Pessimisme esthétique.*
IV. *Nietzsche et le Transformisme intellectuel.*

En préparation :

V. *La Maturité de Nietzsche* (jusqu'à sa mort).
VI. *La dernière Philosophie de Nietzsche.* Le renouvellement de toutes les valeurs.

CHARLES ANDLER

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE



LES PRÉCURSEURS DE NIETZSCHE

TROISIÈME ÉDITION



ÉDITIONS BOSSARD

43, RUE MADAME, 43

PARIS

1920

A LA MÉMOIRE

DE MON COLLÈGUE

ROBERT GAUTHIOT,

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES,

CAPITAINE D'INFANTERIE

ET

DE MES ANCIENS ÉLÈVES DE LA SORBONNE

ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

JEAN AILHAUD
JOSEPH ARREN
ANDRÉ ARNOULD
JEAN BLUM
ERNEST BONNET
ACHILLE BURGUN
GASTON CAMINADE
JOSEPH CLAVERIE
MAURICE ÉVRAT
GEORGES HILD
PAUL LAMBERT
JACQUES LÉVY
GEORGES MORILLOT
VICTOR PAULIN
LOUIS PELLOUX
RENÉ PIGNET
ÉMILE [illegible]FFUTIN
PAUL RENAULT
PAUL SOULAS
HENRI STELZ
JEAN VIGNÉRAS
JACQUES WOLF,

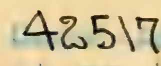
GERMANISTES FRANÇAIS

MORTS DANS LA GRANDE GUERRE

POUR LA PATRIE ET POUR L'HUMANITÉ,

CE LIVRE EST DÉDIÉ

AVEC UNE DOULOUREUSE AFFECTION



PRÉFACE

Un livre sur Nietzsche commence légitimement par faire leur part aux précurseurs du nietzschéanisme. On ne peut comprendre la pensée de Nietzsche si l'on n'est familier d'abord avec la culture intellectuelle où elle s'alimente.

Nietzsche s'est fait gloire de tout ce qu'il a su apprendre. Choisir des maîtres, ç'a été pour lui un art de se donner à lui-même des aïeux. Il a dit avec orgueil :

Quand je parle de Platon, de Pascal, de Spinoza et de Gœthe, je sais que leur sang coule dans mes veines.

Il a souvent dressé l'arbre généalogique de la lignée dont il se prétendait l'héritier. Il n'a jamais voulu admettre la distinction établie par Michel-Ange entre l'art d'apprendre et le don naturel :

Qu'appelez-vous don naturel, s'écriait-il, si ce n'est un fragment plus ancien *d'apprentissage, une expérience, un dressage, une assimilation qui se sont faits peut-être à l'époque de nos pères, ou plus anciennement encore ?.,. Et puis, apprendre n'est-ce pas se donner à soi-même des dons naturels* (1) ?

Règle de vie qu'on retrouverait toute pareille chez Gœthe à qui Nietzsche l'emprunte et en qui il l'a tant admirée. Les passages lui sont présents des Conversations avec Eckermann *et des* Maximes et réflexions *où Gœthe vieillard multiplie les*

---

(1) Nietzsche, *Morgenröthe*, § 540 (*W.*, IV, p. 346).

libations reconnaissantes à tous les devanciers où il a puisé sa sagesse (1)*:*

Ce qui est original en nous, ajoutait Gœthe, se conserve et reprend vigueur surtout si nous ne perdons pas de vue nos grands ancêtres. Ce n'est pas seulement ce qui est né avec nous, mais ce que nous savons acquérir, qui nous appartient et fait partie intégrante de notre substance (2).

C'est donc déjà décrire Nietzsche que de décrire son ascendance spirituelle. Quand il n'aurait fait que renouveler l'expression de la pensée acquise dans la plus puissante mélodie qu'on ait entendue en prose allemande, il y aurait déjà nécessité à faire le relevé de tous les thèmes empruntés et variés par lui. Mais il y a plus. Ces voix connues que nous percevons en entrant sous l'ombrage bruissant des écrits de Nietzsche, ce sont les voix de ses guides. Il les a suivies, comme Sigfrid suit l'oiseau-prophète de la forêt. Il a été conduit par elles, par leurs conseils de prudence, d'audace et d'espérance jusqu'à l'endroit où, à son tour, il devait rencontrer l'ennemi, dont le fer de lance porte gravées les runes de la coutume, de la loi, de toutes les traditions vieilles. Son épée serait-elle forgée de morceaux anciens, seul, il avait le secret d'en faire une arme nouvelle. Et s'il a été mené par ces voix conductrices jusqu'au carrefour fatal, il lui a fallu abattre seul l'adversaire prédestiné. C'est là son œuvre propre, sa prouesse sans modèle :

Ohne Geheiss, — aus eigner Not, — mit der eignen Wehr, — die Tat, die nie ein Rat ihm riet (3).

---

(1) GŒTHE, *Gespräche mit Eckermann*, 12 mai 1825 ; 16 décembre 1828. Geschichte der Farbenlehre. Ed. du Centenaire, 1905, t. XL, p. 143; *Maximen und Reflexionen. Ibid.*, t. XXXIX, p. 110.

(2) *Maximen. Ibid.*, t. XXXVIII, p. 278.

(3) Richard WAGNER, *Die Walküre*, acte I, sc. 2 (Ges. Schriften, VI, p. 41).

Et il faudra savoir si, par-delà ce carrefour, il a su éveiller une Vérité qui n'avait jamais ouvert les yeux.

La philosophie de Nietzsche est construite comme s'il y avait eu dans tout le passé humain trois plans naturels et étagés que la pensée a gravis l'un après l'autre, et qu'il faut dépasser pour en atteindre un quatrième, d'un immense coup d'aile. Ces trois états de la pensée ne constituent pas une philosophie de l'histoire. Ils naissent du mouvement de la réflexion, qui ne dispose que d'une seule démarche pour arriver à la cohérence : c'est d'ébranler par le doute *les croyances coutumières qui font le premier contenu du savoir, de la moralité et de la religion des hommes, et formulent leur première notion sur leurs relations entre eux et avec le monde ; puis, par une analyse sans cesse élargie, de chercher entre ces fragments dissociés une cohésion nouvelle qui s'appelle la* raison.

*Cette démarche de la pensée a été découverte par les philosophes grecs. Les premiers, ils se sont avisés que ces mots primitifs qui résument notre savoir, notre moralité, notre religion, n'ont qu'un contenu, qui est l'*usage, *mêlé sans doute aux constatations expérimentales les plus anciennes. Ils ont soumis ces usages divers à un examen de dissociation qui est une immortelle leçon de critique. Puis, de la houle montante du doute, ils ont cru voir surgir, rayonnante comme Aphrodite, la Raison dont la seule apparition nous éblouit d'évidence.*

Cette naissance de la Raison est toute l'histoire de la pensée grecque, mais le rythme de cette pensée fascine et meut la pensée humaine jusqu'à nos jours. La philosophie de Nietzsche naît de cette généralisation, que lui suggère une interprétation nouvelle de la vie et de la philosophie grecques.

Tous les peuples, en effet, s'en fient d'abord à la coutume pour reconnaître le vrai. Les croyances transmises sont une sorte de faits, plus résistants que les faits matériels, puisque personne n'ose y toucher. Loin que le doute s'y attache, ce sont elles qui guident les hommes dans toutes les incertitudes. Elles fournissent des désignations familières pour résumer et interpréter tout ce qui a été expérimenté. Elles prescrivent des règles minutieuses de conduite dans la famille, dans la tribu, dans la cité. Elles définissent les influences mystérieuses qui peuplent l'univers, et les rites par lesquels on s'en préserve. Ce premier plan de la pensée est le plan coutumier et prélogique.

Il n'y a pas de bonne raison pour amener les hommes à quitter cette façon coutumière de penser, en dehors du plus urgent besoin. Les sociétés vivent de préférence sur leurs idées les plus vieilles, éprouvées qu'elles sont par la durée et par un caractère sacré qui les immobilise. L'expérience pourtant, par ses cruelles leçons, les ébranle. Elle fournit un savoir nouveau. Le contact avec les hommes du dehors fait connaître d'autres normes morales. Un peuple s'est trouvé, le peuple grec, et, dans ce peuple, une cité surtout, Athènes, où le développement des institutions politiques et la pratique judiciaire ont créé tout un art de la discussion. On y connaissait trop de coutumes variées, trop de règles diverses du droit et de l'obligation, trop de cultes pour s'en tenir à une coutume unique. On apprit à faire un choix ; et le choix suppose le doute. *On rapprocha les pensées diverses, éloignées jusque-là ; et le choc les brisa.*

La sophistique grecque fut le premier effort agressif de la pensée pour se frayer un chemin jusqu'au réel à travers tous les préjugés de la tradition. Gorgias et Protagoras doutent

du témoignage des sens. Hippias conteste le droit coutumier. Prodicus soupçonne que le divin n'est qu'un nom de l'utilité collective. Par ces philosophes, l'esprit humain s'élève à ce nouveau plan de la pensée, le scepticisme, où la réflexion se meut toute pure, dans une liberté qui n'accepte plus aucune loi du dehors et ne cherche sa loi qu'en elle-même (¹).

C'est assez dire que toute sophistique est provisoire. Toute discussion suppose accordés implicitement entre ceux qui discutent des principes communs au nom desquels on juge. Pas de victoire dans la joute des pensées, s'il n'y a pas d'arbitre; et cet arbitre ne peut être que la raison. *En chaque objet dont on dispute, il y a donc une essence rationnelle définissable; et, quand elle est définie, la dispute se tait. La dialectique devient, avec Socrate et Platon, une méthode qui mène aux idées pures. Elle découvre en quelle mesure toutes choses participent à ces idées. Elle établit entre ces idées une hiérarchie qui, au-dessus de tous les dieux vulgaires, place un Dieu plus grand, l'idée du Bien.*

Mais nous, qui connaissons ces idées immuables, n'est-il pas évident que nous prenons part à leur immutabilité? Il y a donc, comme l'avaient enseigné les mystères orphiques, une région immatérielle où vivent les idées et les âmes, et d'où nos âmes sont descendues sans l'avoir oubliée. A ce seul souvenir, nous sommes encore saisis d'une émotion enivrante. La pensée

---

(¹) Cette pensée de Nietzsche sur les sophistes n'est fixée qu'à l'époque du *Wille zur Macht*, § 429 (*W.*, XV, p. 457). Dans son premier enseignement, Nietzsche, par malheur, a suivi l'interprétation de Grote, pour lequel les sophistes représentent la culture intellectuelle régulière et orthodoxe des Athéniens, tandis que Socrate et Platon auraient été les révoltés. On verra plus tard comment ce changement d'attitude a modifié aussi la pensée de Nietzsche sur Socrate.

humaine, depuis Platon, a pris pied dans le plan du rationalisme, *c'est-à-dire dans une contrée où elle aperçoit ce qui est plus durable que toute donnée sensible.*

La première énigme déchiffrée par Nietzsche fut ce rythme de toute la pensée humaine révolue. Son ambition fut de remettre en branle, pour une œuvre nouvelle, cet effort immense d'analyse et de reconstruction. Le grand rival contre lequel lutte Nietzsche et qu'il prétend dépasser, c'est Platon. Ce qu'il veut fonder, c'est un platonisme nouveau exempt des tares qui, depuis Platon, ont vicié toute philosophie.

Le second secret de Nietzsche fut de découvrir que si tout le travail intellectuel du passé, après avoir dissocié les coutumes, avait toujours abouti à un rationalisme idéaliste, chacune de ces philosophies nouvelles, quand elle descendait dans le peuple, devenait à son tour préjugé opaque et paralysante coutume. C'est là un fait général de régression dont Nietzsche se flatte d'avoir été le premier observateur.

Combien de fois cette pétrification des idées a-t-elle eu lieu ? Tous les ouvrages de Nietzsche décriront cette histoire, et le Wille zur Macht *la résume. Ç'a été un platonisme tardif, que le christianisme, établi par la négation passionnée de la morale, de la cité et des dieux antiques, approfondi par le mysticisme médiéval, systématisé par la scolastique aristotélicienne. Pourtant cette croyance, qui avait paru d'abord toute lumière et vie, extase et raison, n'a-t-elle pas traîné durant des siècles l'existence exsangue de ses dogmes desséchés ?*

Platonisme encore, la philosophie moderne, éclose depuis Giordano Bruno, et la civilisation rationaliste qui la traduit.

Elle a exigé un grand travail à la fois de scepticisme scientifique et immoraliste, les grandes découvertes maritimes, la cosmographie et les mathématiques nouvelles, toute une explosion sanglante de passions privées, civiles et religieuses d'abord en Italie. Puis la reconstruction se fit dans le rationalisme de Descartes, et par le style sévère de la vie et de l'art sous Louis XIV.

Mais ce rationalisme ne s'était-il pas figé à son tour dans les formes oppressives de l'État absolutiste, du catholicisme restauré, d'un luthéranisme qui défit tout l'acquis de la Renaissance ? N'a-t-il pas fallu un siècle de critique, la satire de Voltaire, le phénoménisme d'Hume, l'exégèse négative de Reimarus, la révolte passionnée du Sturm und Drang, *le retour à l'antiquité, et, par dessus tout, le renouvellement de la Révolution française ? Un grand souffle platonicien passa, saisissant tous les arts, renouvelant la conduite de l'homme, fondant un cosmopolitisme républicain plus grand par son ambition que tous les rêves platoniciens de réforme panhellénique.*

Platonisme enfin, la philosophie romantique. Elle acheva la critique du rationalisme. Elle prétendit, par Fichte, par Novalis, par Schleiermacher, atteindre sous l'écorce glacée des concepts le ruissellement intérieur qui se perçoit au fond de la conscience, et qui est notre personnalité vraie. Elle découvrit la vie mentale des collectivités. Car les grands faits sociaux, le langage, les coutumes morales, le droit, la religion, les formes d'art, qu'aucun individu n'invente, d'où naîtraient-ils, si ce n'est d'une Psyché sociale où plongent nos âmes pour y puiser leur vie ? Et ne faut-il pas dès lors, comme le croyait le Timée, *aller jusqu'à admettre une « âme du monde » où se meuvent à la fois les âmes individuelles et les âmes des*

collectivités ? Ainsi la philosophie d'un Creuzer ou d'un Gœrres croyait avoir retrouvé l'enseignement du plus ancien sacerdoce oriental, celui des Perses ou des Égyptiens, par qui Pythagore et Platon sans doute avaient été initiés.

Mais, comme la régression luthérienne et absolutiste avait ramené un Moyen-Age mutilé, la régression contemporaine avait ramené un mauvais XVIIIe *siècle. La philosophie des lumières ne put échapper au destin de descendre dans la vulgarité ; et nous baignons avec hébétude, selon Nietzsche, dans un faux déterminisme scientifique, dans un faux historisme, dans un humanitarisme débilitant. L'effort de Nietzsche fut de sauver d'abord la culture platonicienne des classiques et des romantiques. Il espéra qu'une Renaissance surgirait d'un Gœthéisme ravivé et approfondi par Schopenhauer et Richard Wagner.*

Sa première déception fut de voir que Gœthe ne pouvant convenir au préjugé populaire, déjà Schopenhauer et Wagner s'y accommodaient trop. Alors, pour redresser la tradition classique et romantique gauchissante, il fit appel à la grande lignée des sceptiques français de la morale qui, de Montaigne à Stendhal, avaient cherché la vie sous la convention factice. Un grand historien suisse, Jacob Burckhardt, la prolongeait; et de la jeune philosophie des États-Unis avec Emerson, se levait le mirage d'un romantisme vierge, épuré par le scepticisme de Montaigne.

Arrivé à pied d'œuvre, avec tous ceux-là, Nietzsche les congédie, non par ingratitude, mais avec mélancolie. Car il lui reste à accomplir seul sa tâche propre et qui est, dans sa pensée, de fonder la première philosophie contemporaine. Résolu à défricher le sol à jamais de tout foisonnement de platonisme, il en extirpe notamment la souche la plus souterraine

et résistante, la croyance chrétienne. Sous les préjugés figés de la religion, de la morale, de la politique, de métaphysique, il prétend retrouver le secret de la vie naturelle et sociale. C'est un cri du cœur chez lui que cet aphorisme :

Les hommes dogmatiques, tels que Dante et Platon, sont ceux que je sens de tous les plus éloignés de moi : Et peut-être ont-ils par là plus d'attrait pour moi que les autres (¹).

Ces dogmatiques s'abritent dans de factices et fragiles constructions d'idées qu'ils croient éternelles. Nietzsche prétend nous enseigner à vivre dans le réel mouvant. Il conçoit un phénoménisme idéaliste nouveau, qui retracera le contour exact et le serpentement de la vie, sans lui assigner de direction, mais en lui donnant un sens déposé en elle par notre jugement et par notre émotion.

Nietzsche a abordé sa tâche avec une humilité orgueilleuse, avec une joie extatique et angoissée. Il a parcouru l'histoire entière des philosophies, des littératures, des sciences, des croyances, des civilisations. L'historien de sa pensée est tenu de relire après lui les livres qu'il a lus (²) *; et comment n'être pas saisi de désespoir parfois devant l'étendue de cette recherche et devant la variété de savoir qu'elle exige ?*

Le présent volume introductif ne veut pas dénombrer tous

(¹) Nietzsche, *Fragments posthumes* de 1882-1883 (*W.*, XIII, p. 55).

(²) La besogne est facilitée non seulement par les citations qui abondent dans les œuvres et dans la correspondance de Nietzsche, mais par deux modestes et très utiles instruments : 1° Le catalogue de la Bibliothèque de Nietzsche, conservé au Nietzsche-Archiv de Weimar, et publié par Mme Foerster-Nietzsche sous le titre de *Friedrich Nietzsches Bibliothek*

les matériaux dont Nietzsche a tiré parti. Sa biographie intellectuelle précisera l'heure où il les utilise et les litiges où il est engagé contre les hommes. Il faut distinguer entre les renseignements qu'il prend de toutes mains pour s'instruire, et les pensées qui lui servent de principe constructif. Les premiers sont utiles à le mieux connaître; les secondes seules le font comprendre. Le nietzschéanisme se préparait par une longue incubation dans l'esprit de ses devanciers. On va décrire ici comment le système, avant d'être né, vivait en des esprits dont la pensée a passé en Nietzsche comme par une transfusion de sang spirituel.

Description pleine de risques ; car ces chantantes voix des pensées étrangères, dont il a fait son concert intérieur, se font entendre à tour de rôle : elles s'entremêlent, se taisent et reprennent. J'ai essayé de marquer ces recommencements, ces silences, ces simultanéités. De là le plan de ce volume. Il a fallu parler de Montaigne, de Pascal, de La Rochefoucauld, de Chamfort, longtemps après avoir parlé des Allemands du XVIIIe *et du* XIXe *siècles. L'influence de Burckhardt et d'Emerson se perçoit très tard, quand déjà la voix des moralistes français s'est fondue dans la grande orchestration générale du système.*

Pour abréger cette étude, on a compté sur l'expérience et le sentiment vivant du lecteur. De certains thèmes, empruntés aux auteurs les plus grands, à Gœthe ou à Schiller, il a paru suffisant de les indiquer en accords brefs, pour les faire aussitôt reconnaître. Ailleurs, il a fallu une ana-

---

dans *Bücher und Wege zu Büchern*, par Arthur Berthold, 1900; — 2° La liste des livres empruntés par Nietzsche à la Bibliothèque de Bâle (1869-1879), publiée par M. Albert Lévy, professeur à l'Université de Strasbourg, en appendice à sa thèse complémentaire sur *Stirner et Nietzsche*, 1904.

lyse plus minutieuse. Cette trame de « filigrane d'or », qui, selon le plus grand des Nietzsche-forscher, *Carl-Albrecht Bernoulli, rattache Nietzsche à la pensée française, je l'ai suivie avec plaisir parce qu'elle n'avait jamais été mise à nu. Et si, dans ce volume, comme dans ceux qui suivront, j'insiste sur l'« helvétisation » de Nietzsche, c'est que, avouée par lui, elle m'a paru plus profonde qu'on ne l'a jamais décrite.*

J'ai cru faire œuvre d'historien sans être atteint de la « maladie historique ». Nietzsche n'avait-il pas appelé d'un vœu puissant l'époque où son autorité grandissante le ferait commenter comme un classique ? Or ces temps sont venus.

Les événements ont retardé de six années la publication de ce livre. Il commençait de s'imprimer au moment où se livrait sur la Marne en 1914, la bataille qui, plus sûrement que Valmy, a ouvert une ère nouvelle. Une grande prévision de Nietzsche s'est réalisée dans ce mois de septembre tragique et libérateur.

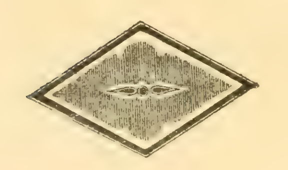
Nietzsche pleurait sur la folie d'une Europe *« qui versait à flots le sang européen, comme les Grecs versaient à flots le sang grec, sacrifiant presque toujours les hommes de la culture la plus haute »* (1). *Il savait la responsabilité allemande dans le danger permanent qui, par la militarisation généralisée de l'Europe, pesait sur l'humanité ; et la provocante devise de « l'Allemagne au-dessus de tout », il l'avait déclarée « le mot de ralliement le plus dénué de sens qu'il y ait jamais eu au monde »* (2).

---

(1) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 442 (*W.*, II, p. 328).
(2) *Fragments posthumes* de 1882-1888, § 867 (*W.*, XIII, p. 350).

C'est pourquoi ce livre est dédié à la mémoire des jeunes germanisants français devant qui il a été médité. Ils ont, en donnant leur vie pour leur pays, sauvé cette civilisation européenne où ils avaient toujours cru que l'Allemagne de Gœthe, de Beethoven et de Nietzsche saurait retrouver sa place (1).

(1) Nous citons Nietzsche d'après la grande édition des *Gesammelte Werke* in-8°, parue chez Naumann, à Leipzig, en dix-neuf volumes (1899-1913) et dont la pagination coïncide avec l'édition in-12° (1899-1904), à laquelle manquent toutefois les trois volumes des *Philologica*. J'ai cité la pagination en la faisant précéder de la sigle *W*. Chacune de mes références renvoie cependant d'abord aux numéros des paragraphes, afin d'être vérifiable aussi dans la *Taschenausgabe* en onze volumes (1910-1913), et dans toutes les traductions étrangères.



LIVRE PREMIER

L'héritage allemand de Nietzsche.

NIETZSCHE nous a apporté une nouvelle façon de philosopher, la plus libre qu'on ait jusqu'ici connue. Il discerne un sens métaphysique à la plus fugitive impression. Il tire sa philosophie de la vie même. Sa doctrine, qui a passé par des phases différentes, est cohérente dans chacune d'elles; et, si le lien paraît manquer entre ces moments différents, c'est que sa pensée reflète toutes les émotions changeantes de sa douloureuse vie. Elle en surgit comme une vapeur au-dessus de la mer. Elle naît comme une série d'émotions lyriques, d'où la réflexion dégage ensuite un contenu rationnel.

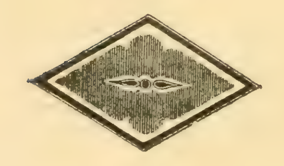
Aussi n'est-ce pas avec les philosophes seulement, c'est avec les poètes que Nietzsche sent son affinité. Il les a donc beaucoup lus. Ils lui ont enseigné ce qu'ils savent et qui est philosophique : leurs diverses façons de sentir les rapports de l'âme avec le monde. Quelques symboles imagés ou sonores suffisent à dire la réaction d'une sensibilité d'élite au contact de l'univers. Les grands poèmes sont un appel qui vient à nous du fond de l'être à travers des âmes. Ils propagent jusqu'à nous une souffrance ou un enthousiasme. Ils posent sur les choses des jugements de valeur.

Avant que Nietzsche laissât parler son âme propre, beaucoup d'appels avaient laissé en elle leur résonance. Ce furent d'abord les poèmes, et les réflexions de quelques grands Allemands, ceux qu'on croit les plus connus et qui, interprétés par Nietzsche, semblèrent rendre un

son si nouveau. Si, pour connaître l'avenir, il nous faut tout d'abord descendre dans l'Hadès pour faire revivre — de notre propre sang — de grandes ombres, comment s'étonner que, dans ce voyage, Nietzsche ait évoqué d'abord les ancêtres les plus immédiats de la pensée allemande [1]?

---

(1) Nietzsche. Ce fragment *Hadesfahrt* dans *Menschliches*, t. II, § 408 (*W.*, III, p. 183).



CHAPITRE PREMIER

GŒTHE

Une des raisons les plus décisives pour lesquelles Nietzsche a tardé à être compris, c'est, sans aucun doute, l'affaiblissement de la tradition classique en Allemagne. On peut dire que la génération qui a vécu de 1860 à 1890 a grandement ignoré Gœthe, bien qu'il fût enseigné dans toutes les écoles. Cela semble singulier et n'est que naturel. Un enfant peut être saisi de la force sentimentale ou de la mélodie de Gœthe, et en ce sens le comprendre. Mais les plus exercés trouvent encore à le méditer longuement, sans achever jamais leur étude. Cette pensée, lucide et difficile, on en confie l'enseignement à des pédagogues que la routine gagne au bout de quelques années. Elle reste ainsi incomprise de la plupart. Les générations teutomanes si préoccupées d'action, qui arrivaient à la maturité vers 1870, manquèrent du sens même qui ouvre l'intelligence de Gœthe. On ne peut expliquer autrement l'erreur par laquelle les Allemands ont pu méconnaître si longtemps que Nietzsche, imbu de la tradition classique la plus pure, en est aussi le prolongement le plus authentique.

Nietzsche a remarqué, comme une particularité de l'homme supérieur, le don et le goût d'apprendre. N'avoir pas d'orgueil, ne pas hérisser sa propre originalité au contact d'une autre, mais l'ouvrir et l'élargir en y accueillant toutes les pensées dont elle peut s'alimenter, ce fut

pour Nietzsche, au temps où il sentait croître en lui sa force novatrice, le secret même du génie. Raphaël et Gœthe ont eu cette science du larcin légitime; et Nietzsche, qui l'a apprise d'eux, se défend lui-même quand il plaide leur cause.

Gœthe n'est pas, parmi les grands classiques allemands, celui dont l'action sur Nietzsche a été la plus immédiatement manifeste. Mais cette action, commencée de bonne heure, s'est approfondie plus qu'aucune autre. Il a été le modèle lointain, admiré plutôt que suivi, et aimé davantage à mesure que Nietzsche apprenait de lui. Est-il vrai, comme Nietzsche l'a écrit un jour à Peter Gast, que « la plus ancienne et la plus forte impression » lui soit venue de cette *Nouvelle sans titre* (*Novelle*), où un enfant dompte par le sortilège de la musique un lion échappé (1)? Le fauve suit pacifiquement les chants qui disent le règne de l'Éternel sur la terre, et pose sur les genoux de l'éphèbe son mufle velu et sa patte redoutable. Est-il resté une trace de cette lecture dans la scène où le lion vient couvrir Zarathoustra des caresses de sa crinière et de son mufle, pour annoncer, lui aussi, la venue d'une ère nouvelle? — Nous ne savons. Mais les impressions de jeunesse se gravent chez Nietzsche fortement. En 1863, écolier encore, il exprima le vœu qu'on lui offrît les poésies lyriques de Gœthe commentées par Düntzer (2). Et en 1882, Jacob Burckhardt, le remerciant du présent que Nietzsche lui venait de faire de *Froehliche Wissenschaft*, trouvait au préambule versifié du livre annoncé par un titre emprunté à Gœthe (3), comme une sonorité claire de lyre gœthéenne (4).

---

(1) Briefe an Peter Gast, 19 avril 1887 (*Corr.*, t. IV, 293).
(2) Briefe an Mutter und Schwester, novembre 1863 (*Corr.*, t. V, 45).
(3) Scherz, List und Rache.
(4) Briefwechsel zwischen Nietzsche und Burckhardt (*Corr.*, t. III, 128).

Gœthe est du nombre des poètes qu'il relit comme un bréviaire de sagesse. Il le consulte pour se redire à lui-même les douleurs de sa solitude morale et les douceurs de l'amitié [1]. Dans cet apostolat où se joignent, vers 1869, les jeunes amis de Nietzshe à Leipzig, les noms divins qu'ils invoqueront pour donner le baptême aux initiés seront Schopenhauer et Byron, sans doute, mais Gœthe avant les autres [2]. Les lettres de Nietzsche sont farcies de citations gœthéennes. Un petit nombre d'œuvres, sans doute, tenaient lieu de tout le reste. Le livre que ces jeunes intellectuels ambitieux, Gersdorff, Rohde, Nietzsche emportaient dans leurs promenades et oubliaient sur le gazon était le *Faust* [3]. Combien de fois, dans les vers de Nietzsche, les allusions à *Faust* ne se retrouvent-elles pas? Et, dans le *Zarathustra* encore, elles seront présentes. La négation de la réalité métaphysique se formulera souvent plus d'une fois chez Nietzsche en vers qui parodient l'hymne des anges emportant l'âme immortelle de *Faust* aux régions où les choses périssables ne « sont plus que symbole ». Mais pour Nietzsche, c'est l'impérissable qui sera fiction de poète et symbole verbal. « Alles Unvergängliche, das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel [4]. » Quand il s'agira de décrire le sens caché d'une tragédie d'Eschyle, ce sont les vers du *Prométhée* de Gœthe qu'il choisira comme les plus expressifs.

Sans doute les œuvres de la vieillesse gœthéenne ont

---

(1) Briefwechsel mit Erwin Rohde, 17 août 1869 (*Corr.*, II, 159).

(2) Rohde à Nietzsche, 15 février 1869 (*Corr.*, t. II, 133).

(3) Nietzsche à Gersdorff, 20 octobre 1871 (*Corr.*, I, 2e édit., p. 192); — à Rohde, 26 octobre 1871 (*Corr.*, II, 267).

(4) *Zarathustra* (*W.*, VI, 125) et encore : « Alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss » (*ibid.*, 188). Voir encore : *Lieder des Prinzen Vogelfrei*. An Gœthe : « Das Unvergängliche ist nur dein Gleichniss ! » (*W.*, V, 349).

plus efficacement encore formé le goût de Nietzsche et sa philosophie. Combien n'a-t-il pas envié Eckermann d'avoir eu avec Gœthe ces conversations qui nous préservent « de l'enseignement du temps présent par les légionnaires du moment présent » (1). Il glane dans les *Wahlverwandtschaften*, dans les *Wanderjahre*, des aphorismes qui fructifieront chez lui en théories vastes. Pour cet esprit méditatif et exigeant, les œuvres de Gœthe vieillard ont le charme et la séduction d'un goût plus sûr et d'une sagesse plus éprouvée (2). Comment le naturalisme impétueux peut s'épurer jusqu'au grand style de l'humanité sereine et de la forme sévère : voilà le grand enseignement que nous donne la vie de Gœthe. Toutes les synthèses que méditait Nietzsche et où il faisait consister son idée de la civilisation nouvelle, Gœthe ne les avait-il pas réalisées déjà dans son esprit ? Apollinisme et dionysisme, philologie et poésie, science et art, tout cela, dont la réunion pour Nietzsche constituait la culture parfaite de l'esprit, n'était-il pas anticipé dans Gœthe ? Ainsi la culture nietzschéenne part de Weimar, comme elle y aboutit, et à mesure que Nietzsche mûrira, son admiration aussi de Gœthe se fera plus compréhensive. Nietzsche s'adresse à Gœthe pour se compléter, puis, sur le tard, il se sentira de plus en plus semblable à lui. Se l'étant proposé d'emblée pour modèle *(Gœthe ist vorbildlich*, écrivait-il en 1873) (3), il s'est rapproché de ce modèle par degrés ; et la place croissante qu'il fera à Gœthe dans son estime est une des traces de son conservatisme intelligent dans « la transvaluation de toutes les valeurs ».

---

(1) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 8 (I, 356).

(2) *Menschliches*, I, § 221 (W., II, 204) : « Gœthes gereifte künstlerische Einsicht aus der zweiten Hälfte seines Lebens, jene Einsicht, mit welcher er einen solchen Vorsprung über eine Reihe von Generationen gewann. »

(3) *Nutzen und Nachteil der Historie*, posth., § 27 (X, 279).

On devine ce qui a attiré Nietzsche vers Gœthe d'abord. Le philosophe, emporté par un lyrisme tragique, sentait le besoin d'un retour à une forme d'esprit imaginative et calme. Gœthe lui parut représenter la « culture épique des Allemands, éprise de réalisme intelligent, de savoir naturel et historique, et faite pour exposer ce savoir » (1). Une telle culture ou, si l'on veut, un tel tempérament sont éloignés du drame. Un petit nombre de scènes tragiques, de tonalité musicale, la fin du premier *Faust,* celle d'*Egmont,* celle de *Gœtz,* c'est tout le legs dramatique de Gœthe (2). Nous y verrions plutôt des scènes d'opéra, de grandes « idylles héroïques » de la douleur, comme celles dont Schiller fera la théorie. Mais nous nous rapprocherons ainsi de la formule de Nietzsche. Ce qui a empêché Gœthe de saisir tout le sens du tragique grec, c'est cette nature contemplative et sereine du narrateur préoccupé de se faire entendre, mais qui répand sur les faits qu'il déroule la lumière calme de sa propre intelligence. Croire l'univers pénétrable à l'intelligence humaine, n'est-ce pas déjà une vue optimiste? L'émotion tragique véritable ne se lève en nous que le jour où nous apercevons les choses dans leur illogisme éternel. Aussi Gœthe n'a pas compris les Grecs. Il n'a pu pénétrer jusqu'à leur pessimisme foncier. Le *Crépuscule des Idoles* répétera ce jugement sur Gœthe, énoncé déjà par le livre sur la *Naissance de la Tragédie* (3).

Pourtant, Nietzsche a conscience de sa dette. Il met Gœthe au nombre de ces « philologues-poètes », dont la lignée remonte à la Renaissance italienne et auxquels nous sommes redevables d'une divination plus exacte de

(1) *Die Tragœdie und die Freigeister*, § 85 (*W.*, IX, 114).
(2) *Musik und Tragœdie*, § 182 (*W.*, 250).
(3) *Geburt der Tragœdie*, § 20 (I, 143). — *Was ich den Alten verdanke*, § 4 (VIII, 172).

la civilisation grecque [1]. Gœthe n'a pas vu le courant souterrain d'émotion orgiaque qui finit par jaillir dans la tragédie. La gravité sereine de la tragédie lui eût paru inconciliable avec la frénésie du dionysisme. Nietzsche ne s'est peut-être pas rappelé que Gœthe avait projeté, dans *Pandora*, d'écrire, avec une émotion dionysiaque, le retour de Philéros sauvé des flots mortels [2]. Il oublie que la tragédie d'Hélène s'achève dans le fracas d'un cortège de silènes et de ménades, qui crient leur enthousiasme devant les mystères de Dionysos dévoilés [3]. Mais, avant tout, le *Satyros* décrit par Gœthe dans un drame de jeunesse est déjà un satyre saisi par l'extase devant son Dieu; et il est impossible que Nietzsche ne s'en soit pas souvenu.

Gœthe a décrit, dans *Satyros*, l'enivrement sacré qui rapproche l'homme de la nature et qui stimule en lui jusqu'à la plus intense fièvre son vouloir-vivre le plus profond. L'atmosphère de tout le drame est chargée d'effluves dionysiaques. C'est le poème de la vie débordante, mais astucieuse aussi, joyeuse et cruelle. Il y a, dans tout ce poème, sardonique d'expression comme le *Cyclope* d'Euripide, jovial à la fois et désabusé, une inspiration d'un pessimisme viril indifférent à la destinée de l'homme. On y affirme que l'existence humaine n'est pas prévue dans les plans d'une nature auxquels aucune intelligence ne préside. Les hommes, nés par hasard, sont extirpés aussi par milliers, sans que cela émeuve aucune

---

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 581).

(2) Paralipomenon de *Pandora* : « Phileros in Begleitung von Fischern und Winzern. Dionysisch. Völliges Vergessen. » Ed. du Centenaire, XV, 379. Le début de la scène dionysiaque est esquissé dans le fragment que nous avons.

(3) IIe *Faust*, acte III, v. 10024 sq. — G. Dalmeyda, dans son beau livre sur *Gœthe et le drame antique*, 1908, p. 400, a écrit, avec un peu d'exagération, que « ce chœur final est, dans la pensée de Gœthe, une manière de drame satyrique », mais il a bien senti le souffle dionysiaque qui passe dans cette fin de drame.

divinité. La force dionysiaque, par laquelle pullulent les germes, répand la mort aussi à pleines mains. La nature dépose sur toutes les branches un lit nuptial; mais dans tous les fourrés rôdent des carnassiers qui sont autour de nous des gouffres vivants, toujours ouverts. L'énergie qui engendre la profusion des fleurs, des chenilles et des oiseaux, livre les bourgeons frais éclos au ver vorace, et la larve à l'alouette. C'est pourquoi il convient que dans cette nature abandonnée aux forces d'une aveugle et robuste vitalité, surgisse le satyre, la brute engagée encore dans l'instinct naturel, le génie avec tout ce qu'il sent en lui de brutalité dangereuse, destructive de toute loi. Satyros est cette force contagieuse qui nous enfièvre le sang :

Und mein Gesang, der dringt ins Blut
Wie Weines Geist und Sonnenglut (1).

N'y a-t-il pas un évident rapport entre ce satyre auquel les vierges confient leur émoi le plus secret et le dieu tentateur de Nietzsche, Dionysos, « génie du cœur » habile à scruter le tréfonds des âmes (2)? C'est qu'on sent dans le satyre de Gœthe l'initiation à la vie éparse dans la nature, divine encore dans sa cruauté et l'extase contagieuse de cette vie (*sich zu Gœttern entzücken*) (3). C'est une révélation que son chant où l'on voit naître des mondes, et où bouillonne le remous des forces primitives :

Wie im Unding das Urding erquoll,
Lichtsmacht durch die Nacht scholl,
Durchdrang die Tiefen der Wesen all,
Dass aufkeimte Begehrungsschwall (4).

---

(1) Gœthe, *Satyros*, v. 177.
(2) *Jenseits von Gut und Boese*, § 295.
(3) *Satyros*, v. 256.
(4) *Ibid.*, v. 296.

Or, dans cette théosophie de l'obscurité primitive, où l'extase voit se dessiner comme une « musique lumineuse et vivante » le rythme des forces détruites sans cesse et sans cesse alimentées par la destruction universelle, qui méconnaîtrait la vision même des satyres nietzschéens ? Ainsi, dans la tragédie grecque interprétée par Nietzsche, ils verront par-delà l'abîme de la douleur des choses saigner, mais sourire aussi, le dieu lacéré qui, même avec de la mort, fait de la vie immortellement.

Satyros chantait cette théosophie avec une joie sauvage et païenne. Le poème des *Geheimnisse* l'eût reprise en des formes plus mystiques. Dans cette croix « enguirlandée de roses », devant laquelle vient s'agenouiller l'initié de Gœthe, et dans ce culte de la douleur voilé par de la joie, Nietzsche a vu sa propre doctrine anticipée : nous enguirlandons d'idéalisme la réalité cruelle pour nous aider à supporter cette vie de supplice ([1]). Les poètes grecs surtout ont su se faire cette sérénité, qui décrit la douleur avec la froideur de la pure contemplation esthétique. L'indifférence de Sophocle à l'égard des fins morales de la tragédie, c'est le grand sujet d'admiration de Gœthe ([2]); et Nietzsche aimera ce poète pour cette impassibilité artiste qui atteste une âme affranchie de moralisme et de débile pitié.

Nietzsche se mettra à l'école de ce Gœthe guéri de son culte du moi, et pur de sentimentalité pathologique comme de tout souci moralisant. Ce renseignement nous importe : le pessimisme de Nietzsche n'a jamais été werthérien. Werther pleure sur un univers, animé d'une force dévorante, qui ne crée que des êtres destructeurs de leurs sem-

---

([1]) *Geburt der Tragœdie*, posth., § 45 (*W.*, IX, 79).
([2]) Conversations avec Eckermann, 28 mars 1827.
([3]) *Geburt der Tragœdie*, § 22 (*W.*, I, 157).

blables et d'eux-mêmes. Ces pleurs sont le fait d'un cœur faible et impropre aux fortes initiations. Un peu plus tard, Gœthe saura que « les torrents impétueusement débordés, les pluies de feu, les ardeurs souterraines et la mort, qui engloutissent les métropoles, prouvent la vie avec autant de splendeur que l'aube levée sur des vignobles luxuriants et sur des bois d'orangers parfumés ». Alors paraissent de lui, dans les *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, des articles qui pourraient être de Schopenhauer, tant ils respirent le sentiment de l'éphémère, du gaspillage effréné de tous les germes vivants, foulés et écrasés dès qu'ils sont nés à la lumière. Une croyance déjà toute nietzschéenne imprègne ces articles : celle en la vie torrentielle qui emporte côte à côte les choses belles et laides, bonnes et mauvaises, parce qu'elle est par-delà la laideur et la beauté et par-delà le bien et le mal [1]. Comment croire, si telle est l'effroyable réalité ambiante, en une valeur de la vie humaine? C'est croyance pure et résolution courageuse. Nietzsche admire Gœthe pour cette courageuse foi qui, ayant eu le sentiment presque pascalien d'une nature pleine de mystères et animée de forces démoniaques, sait toutefois s'abandonner à ce mystère. L'homme est fait pour une condition limitée et il ne discerne que des fins proches. Il se perd s'il songe à une œuvre plus vaste que l'accomplissement de sa besogne quotidienne. Les *Wanderjahre* l'avaient dit et avaient enseigné, en même temps, que, dans le tâtonnement inévitable, il nous faut, avec le

---

[1] Voir ce passage fameux sur Sulzer (1772) : « Was wir von Natur sehen, ist Kraft, die Kraft verschlingt; Nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren : ... schön und hässlich, gut und bös, alles mit gleichem Rechte über einander existirend » (t. XXXIII, 16). Le passage est d'une authenticité suspecte depuis les recherches de Max Morris. Mais l'édition de Weimar et celle du Centenaire l'ont inséré; et Nietzsche, comme tout le monde, a évidemment attribué à Gœthe un texte si conforme à sa croyance d'alors, influencée d'ailleurs par Herder.

cœur pur et l'esprit lucide, garder cette confiance résignée (*sich dem Erhabenen ergeben*). Nietzsche retiendra de Gœthe cette notion du mystère qui nous baigne [1], et cette méthode weimarienne et classique de nous consoler.

II. — Aussi la notion même de la vie humaine, que va adopter Nietzsche, se trouvera teintée de cette philosophie. Gœthe, par sa croyance au mystère, aux influences démoniaques, à la foule des contingences fatales, d'où sortent les grandes choses, sera un *traditionaliste*. Il aura la piété des origines. Il aimera à replacer dans leur milieu les grandes âmes individuelles, les grandes mentalités collectives. Il lui semblera ainsi mieux comprendre à la fois l'énigme dont elles sont faites et les causes intelligibles qui en ont déterminé la naissance. Les conditions qui ont une fois fait naître la civilisation lente et l'originalité de l'esprit ne peuvent-elles pas la reproduire? Il faut donc les conserver pieusement, les respecter pour ce qu'elles ont de secret et les connaître dans ce qu'elles ont de connaissable. Ce mobilier ancestral et poudreux où vit son Faust a paru à Nietzsche touchant et digne de vénération [2]; et il a trouvé naturel que *Wahrheit und Dichtung* décrivît en détail les vieilles murailles de Francfort, ses portes crénelées, l'organisation du conseil de ville et celui des fêtes populaires [3]. La chronique illustrée d'une cité, où a grandi une adolescence de génie, a son utilité. A considérer les enveloppes mortes que laisse la vie, on se figure mieux comment la vie a pu naître et durer. Nietzsche y surprend les ruses de la vie tenace et les ressources de la vie forte. Ainsi Gœthe a fait de l'his-

---

(1) *Nutzen und Nachteil der Historie*, posth., § 29 (X, 280). — *Schopenhauer als Erzieher*, § 5 (I, 433).

(2) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, préface posth. (IX, 299).

(3) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 3 (I, 303).

toire, mais il a été exempt de la « maladie historique ». Sans avoir connu Lamarck, il est un lamarckien vrai. Son étude des milieux et des résidus a un objet pratique : définir les échelons que franchit l'élan vital des foules ou des individus; deviner le stimulant du dehors auquel a répondu et répondra toujours le besoin interne. Le texte où Gœthe dit « sa haine de tout ce qui l'instruit sans intensifier son activité et sans lui donner de la vie » n'ouvre pas sans raison la *IIe Intempestive* sur l'*Utilité et les inconvénients de l'Histoire* (1).

S'il y a plus d'une ressemblance entre la jeunesse de Gœthe et la jeunesse de Nietzsche, voilà donc la similitude la plus forte : leur commune conviction au sujet de la solidarité entre toutes les manifestations de la pensée; et cette solidarité est celle de la vie. Plonger jusqu'aux sources de la vie, par une extase enivrée, où nous en saisirions vivantes toutes les forces germinatives; et de cette révélation tirer la justification de notre activité d'art et de science, n'est-ce pas là la préoccupation de Gœthe, depuis les premiers monologues de *Faust* jusqu'aux poèmes de la vieillesse? Mais autant dire que l'idée d'une union nécessaire entre l'*esprit dionysiaque* et l'*esprit apollinien* a en Gœthe un précurseur. Et ce sont les textes précisément de la jeunesse de Gœthe qui ont poussé Nietzsche dans le darwinisme prudent où il s'abrita durant la crise de 1876 à 1882. « L'art, disait alors Gœthe, naît des efforts de l'individu en vue de se maintenir contre la puissance destructrice de l'ensemble. Déjà l'animal *se sépare et se protège par ses instincts industrieux*. L'homme, sa vie durant, se fortifie contre la nature, afin d'en éviter les maux multiples (2). » Mais l'art dont parle Gœthe, c'est tout l'effort

(1) *Nutzen und Nachteil der Historie.* Préface (I, 279).
(2) Gœthe, *Frankfurter Gelehrten-Anzeigen* (article sur Sulzer), t. XXXIII, 16.

des vivants destiné à leur acquérir une expérience qui les gare, un système d'illusions capables de les protéger contre les vérités trop cruelles, un ensemble de mesures actives de protection. La hutte de madriers mal dégrossis que Prométhée enseigne à bâtir aux premiers hommes les garantit contre la plus cruelle détresse. Mais les « murailles de cristal » que l'homme élève sous le nom de science et d'art sont pareillement des abris pour notre individualité et pour le peu que nous avons su recueillir de bonheur épars et de beauté dispersée. Cette audacieuse hypothèse psychologique par laquelle Nietzsche identifiera sous le nom d'*esprit apollinien* l'intelligence scientifique à la fois et l'imagination plastique, toutes deux préoccupées de tracer des contours exacts et de délimiter des existences individuelles, se trouve donc avoir en Gœthe un premier théoricien.

Inversement, *Faust* est le symbole épique et lyrique de cette aventure de l'esprit qui essaie de retremper la connaissance dans l'extase ou dans l'action, mais en tous les cas aux sources mêmes de la vie. Les appréciations de Nietzsche sur le *Faust* flottent au gré des souffles qui font dériver son système entier dans une marche continue, mais sinueuse. Au temps où il glorifie le pur héroïsme schopenhauérien de la vérité, Nietzsche reprochera à Gœthe de ne pas avoir su peindre « le révolté et le libérateur insatiable, la puissance négatrice par bonté, le génie en quelque sorte religieux et démoniaque de la Révolution » (1). Il lui en veut de sa répugnance « pour toute violence, pour toute brusquerie, c'est-à-dire pour toute action ». On peut trouver excessive cette sévérité. On peut trouver dénuées d'atticisme les plaisanteries qu'il copie dans Taine, sur ce docteur des quatre facultés qui,

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 4 (I, 426).

pour mettre à mal une petite couturière, a besoin d'appeler à l'aide le diable en personne (1). Il se méprend alors de gaîté de cœur sur le sens du second *Faust*, plaidoyer prodigieux qui prétend disculper le héros, suborneur et meurtrier, complice d'assassinat et d'infanticide. Car les qualités et les vices qui l'ont traîné dans cet abîme de misère morale font de lui aussi le restaurateur même de la civilisation hellénique, le général napoléonien qui tire de cette impeccable magie noire, la stratégie, le secret des victoires infaillibles. Elles le poussent à fonder des cités, à coloniser des territoires vierges qu'il conquiert sur la mer refoulée, pour l'épanouissement d'une libre humanité. Combien Nietzsche sera plus juste quand, discernant dans *Faust* le récit symbolique de sa propre aventure intellectuelle, il écrira : « *Faust* nous apparaît comme l'exposé de l'énigme la plus impopulaire que les temps modernes se soient proposée : celle de l'homme d'étude assoiffé de vivre (2)! » Il veut dire que l'homme de science moderne est mutilé, spécialisé à l'excès, éloigné de la foule par son goût de la méditation abstraite. A ce penseur solitaire et désespéré de sa solitude, Nietzsche oppose l'artiste wagnérien; à cette science spéculative et étiolée, il oppose un art à ce point rayonnant de lumière et de flamme que les plus humbles et les plus pauvres en éprouvent le bienfait. Comment ne pas songer que, pour Nietzsche aussi, la science et la libre pensée nouvelles doivent transformer en son fond toute la vie et la vie de tous? Or, le *Faust* de Gœthe, à mesure qu'il avance, manifeste plus explicitement cette croyance.

Mais quand il serait vrai que *Faust* reste en deçà de la

---

(1) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, t. III, 576. — *Der Wanderer und sein Schatten*, § 124 (*W.*, XI, 264).
(2) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 581).

pensée gœthéenne, Nietzsche n'en puise pas moins dans Gœthe les leçons mêmes, dont paradoxalement il croit le *Faust* dénué. Pourquoi Gœthe a-t-il tant admiré Napoléon, si ce n'est « parce qu'il usait de l'univers comme Hummel de son clavier, avec l'aisance d'un génie toujours égal à lui-même, toujours rempli de l'illumination, de la clarté, de la décision intérieure, et en qui l'énergie suffit toujours à l'étendue de la conception » (1) ? Cet homme prodigieux avait en lui cette force productive qui enfante une postérité de conséquences, inépuisable dans tous les siècles, comme cette force qui animait Phidias ou Holbein, les premiers architectes gothiques ou Mozart. Nietzsche glorifiera Gœthe dans la *Naissance de la tragédie* pour avoir compris dans un Napoléon cette « productivité des actes », si surprenante à son siècle préoccupé de pure production imaginative (2). Par là, Gœthe est de ceux qui conçoivent un type d'humanité à la fois plus capable de durer vigoureusement et de s'épanouir en plus grands exemplaires. En vérité, s'il s'agit de dire comment l'humanité actuelle, débile et grégaire, pourra produire ce « surhumain », dont Nietzsche a pu dans *Faust* recueillir le nom même, comment douter que Nietzsche ait gardé un vague souvenir au moins des formules de Gœthe, dans les *Affinités* : « Il faut que toute chose parfaite en son genre dépasse ce genre ; il faut qu'elle devienne quelque chose de différent, d'incomparable » (3) ? En quels termes

---

(1) Conversations avec Eckermann, 11 mars 1828 ; 7 avril 1829.

(2) *Geburt der Tragœdie*, § 18 (I, 126).

(3) Gœthe, *Wahlverwandtschaften*, II, chap. xi : « Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen, es muss etwas anderes Unvergleichbares werden. In manchen Tœnen ist die Nachtigall noch Vogel ; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heisse. » Odile, en parlant ainsi, songe à elle-même. Elle n'est qu'une faible femme : mais, par moments, à force de pureté héroïque dans l'amour, elle est surhumaine.

plus explicites annoncer l'effort d'héroïsme mortel, qui fera naître la race nouvelle, que dans cette pièce de *Selige Sehnsucht*, par laquelle le *West-Oestlicher Diwan* annonce déjà la *grosse Sehnsucht* de Nietzsche? La vie commune est un triste fourmillement de germes dans la nuit. Ce serait l'éternelle stagnation de la vie pullulante dans les profondeurs, s'il ne se trouvait des vivants audacieux pour courir à la mort dans un effort dont la trace restera pour toujours fixée dans nos fibres. Ainsi naîtra la variété nouvelle. Les âmes élues consentent à l'étreinte de la mort dans « ces épousailles plus hautes » (*zu höherer Begattung*), parce que cette résolution enflammée est la seule garantie d'une résurrection de l'espèce dans une vie plus haute :

Und so lang du das nicht hast, — Dieses : Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast — Auf der dunklen Erde (1).

C'est cette résolution de mort extatique et régénératrice qui sera aussi l'élan intérieur qui emporte Zarathoustra; et le *Wille zur Macht* de Nietzsche ne disconvient pas que le *Divan* de Gœthe, après Hafis, lui ait donné l'impression vivante de cette ivresse mentale où le corps lui-même, *divinisé*, se résout en vie de l'âme (2).

Gœthe a donné en personne le plus audacieux exemple de cette marche ascensionnelle, de cette productivité à longue échéance, révélée par les effets lointains. Il représente aussi, mieux que tout autre, cette impressionnabilité moderne, par laquelle toute la pensée est comme imprégnée de sensualité, et toute la vie des sens transfigurée par l'esprit (3). Il a prouvé par sa vie qu'un

(1) Gœthe, *Diwan*, fin du Buch des Sängers. — Voir le commentaire de K. Burdach, édition du Centenaire, V, 332-338.
(2) *Wille zur Macht.*, § 1051 (*W.*, XVI, 388).
(3) *Ibid.*, § 820.

renouvellement permanent de la personnalité humaine est possible. Or, Nietzsche n'a-t-il pas défini souvent la supériorité de l'esprit comme une faculté de « muer », de rejeter ses écorces diverses?

N'est-ce pas la définir par une autre métaphore, mais dans le même esprit, que de l'appeler une « puberté renouvelée », par laquelle les âmes d'élite savent modeler le corps qu'elles animent, au gré de leur jeunesse éternelle (1)?

Ainsi sa hauteur isole Gœthe, comme sa force, constamment rafraîchie par l'espérance des prochaines transformations, le rend unique. Rien n'a plus touché Nietzsche que cette solitude, au milieu des plus attentives admirations (*Selbst Gœthe stand ewig allein*) (2). Mais cette douloureuse plainte de Gœthe : « Mes œuvres ne pourront jamais être populaires » ; cette accusation contre l'opinion hostile qui entrave le génie; cette triste constatation où il revient si souvent : « Tout ce qui est grand et intelligent n'existe que dans la minorité » (3), combien de fois Nietzsche n'a-t-il pas dû les reprendre à son tour! Il aimera Gœthe pour cette pénible lutte qu'il a soutenue contre les hommes de son temps, contre leur pharisaïsme et leur étroite haine. Il n'est pas jusqu'au rapetissement d'une race de plus en plus pauvre en individus originaux, de plus en plus domestiquée et policée, que Gœthe n'ait décrit comme pour anticiper sur les lamentations de la *Généalogie de la morale* au sujet de ces « hommes apprivoisés », des « médiocres incurables » d'à présent, de la surabondance des « choses avortées, souffreteuses, fatiguées, exténuées », dans l'huma-

(1) Conversations avec Eckermann, 11 mars 1828.
(2) *Zukunft unserer Bildungsantalten*. Esquisses posthumes, § 12 (IX, 437).
(3) Conversations avec Eckermann, 11 octobre 1828. *Ibid.*, 12 février 1829. — *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 581).

nité de nos temps [1]. D'un vœu puissant, Nietzsche aspire à revoir, dans l'homme, « quelque chose de fort, de réussi, d'heureux, de triomphant, quelque chose qu'on puisse craindre ». La descente de la race dans ce qui est « étriqué, bienveillant, prudent, confortable, médiocre, indifférent, chinois, chrétien », paraît justifier les grandes catastrophes sociales, les expéditions de proie où l'emporteront les aventuriers de l'esprit. Ainsi Gœthe avait déjà parlé avec une méprisante pitié de cette humanité plus prudente et éclairée, mais dénuée d'énergie, qui se prépare; et il voyait venir le temps où Dieu, de dégoût, « serait obligé de mettre l'univers en pièces pour une création rajeunie » [2].

Qu'il s'agisse de briser les entraves imposées à son génie par les circonstances ou par un tempérament trop étroit, de franchir les limites de sa nationalité ou de dépasser du regard l'horizon de son siècle, Gœthe est l'homme de toutes les avances [3]. Il illustre d'une façon vivante ce lamarckisme psychologique, dont il esquissa les premiers linéaments et dont Nietzsche fera sa doctrine principale lorsqu'il se sera affranchi de Wagner. Il représente de la vie qui s'adapte par une connaissance élargie tous les jours et par une conscience de soi sans cesse approfondie. Nietzsche le range à la fois au nombre des génies qui forment leur originalité en apprenant sans relâche (*die grossen Lerner*) [4]; et parmi ceux qui savent

---

(1) Conversations avec Eckermann, 2 janvier 1824; 12 mars 1828. Nietzsche. *Genealogie der Moral.* Erste Abhandlung, § 11 (VIII, 324). Remarquer les formules analogues : le dégoût du « *zahmer* Mensch »; la méprise des méthodes de dressage qui extirpent la *sauvagerie* (Gœthe). « Es geht bei uns alles dahin, die liebe Jugend frühzeitig *zahm* zu machen, und alle Natur, alle Originalität, und alle *Wildheit* auszutreiben, sodass am Ende nichts übrig bleibt als der Philister. »

(2) Conversations avec Eckermann, 23 octobre 1828.

(3) *Menschliches*, I, § 272 (t. II, 253).

(4) *Morgenrœthe*, § 540 (t. IV, 346).

discerner le sens de leur propre évolution [1]. Ainsi, son intelligence plane toujours au-dessus du tempérament qu'elle éclaire. Il est l'exemple merveilleux de l'art de se former. Il a, par deux fois, cherché sa voie dans une direction qui le menait à une impasse. Il s'est cru *peintre* dans sa jeunesse ; et il s'est cru *physicien* dans l'âge mûr. Ce qui n'était que la force impérieuse de son tempérament visuel, le don de voir des formes et de sentir profondément des couleurs, il l'interpréta comme le talent de créer des formes et la mission de renouveler la théorie de l'optique. Plus d'un poème nous confie la douleur qu'il eut d'abandonner ces deux chimères. Cela n'empêche qu'il se sépare d'elles sans pitié, par intelligence de sa vraie vocation. Sa poésie, toutefois, en a gardé un sens de la ligne et un sens de la nature, qui lui confèrent à eux seuls la jeunesse éternelle [2]. Nietzsche a appris de Gœthe ce secret de tirer un parti salutaire de ses erreurs mêmes. Il avait couru, lui aussi, après deux chimères. Il s'était cru *musicien;* et il s'était cru destiné à renouveler par la philologie l'interprétation de la vie des Grecs. Du moins peut-on dire que toute sa philosophie est imprégnée d'un sens musical et d'un sens de la grécité qui suffisent à lui assurer une place parmi les systèmes philosophiques qui font appel à notre sensibilité et à la délicatesse de notre culture plus qu'à notre raison dialectique.

Nietzsche n'a jamais contesté à ses compatriotes une certaine audace de l'esprit. Mais, très désintéressés et fougueux dans la spéculation, ils ne sont libres ni de goût, ni d'esprit. Gœthe eut cette liberté [3]. Nietzsche la définit par un art très spiritualisé de goûter le bien-être

---

(1) *Wir Philologen*, posth., § 254 (t. X, 402).
(2) *Menschliches*, II, § 227 (t. III, 126).
(3) *Ibid.*, II, § 173 (t. III, 94).

et par une bienveillance aussi très intelligente (*Geistigkeit in Wolsein und Wolwollen*) (1). Ce fut là une distinction (*Vornehmheit*) de la sensibilité et du caractère qui, au dire de Nietzsche, manque encore aux Allemands d'aujourd'hui. Aussi Gœthe est-il resté très séparé d'eux, à part quelques esprits très cultivés par l'étude de l'antiquité et par le contact avec d'autres pays européens. *Iphigénie* et *le Tasse* passent par-dessus les têtes, Gœthe le sait ; il l'a voulu (2). Mais aussi de telles œuvres ne vivent pas avec la nation allemande ; elles n'ont pas été jeunes avec elle, et ne vieilliront pas avec sa vieillesse. Elles sont de ces « lueurs hautes », qui flottent au-dessus des ruines, quand les civilisations sont mortes et qui demeurent comme la partie immortelle d'elles-mêmes, destinée, une fois que ces nations sont réduites en cendres, à être recueillie dans la pensée universelle (3).

Délicat et libre, au point de dépasser par la liberté de l'esprit et par la délicatesse du tact intellectuel toute culture germanique, Gœthe a été robuste aussi, jusqu'à devancer de beaucoup l'esprit de son siècle. Beethoven lui-même est plus plébéien, plus engoncé dans la sentimentalité, dans la chimère, dans l'irréalité révolutionnaire du XVIIIe siècle. Gœthe est de ceux auxquels Nietzsche nous croit redevables de la grande transformation qui virilisa l'Europe sensible du temps de Rousseau. L'étude de l'histoire et des sciences naturelles, l'antiquité et Spinoza, et surtout la *vie active*, ce sont là les grands spécifiques par lesquels il sut rétablir en lui le sens du réel (4). Ce que l'on peut appeler la *vision de Gœthe* (*den*

---

(1) *Menschliches*, II, § 170 (t. III, 89).
(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 125 (*W.*, III, 266).
(3) *Menschliches*, II, § 173 (*W.*, II, 94).
(4) *Gœtzendaemmerung*. Streifzüge eines Unzeitgemaessen, § 49 (*W.*, VIII, 163).

Gœthe'schen Blick) est donc un coup d'œil sur les choses si étendu et une tolérance si robuste qu'elle les comprend toutes, et les approuve, non seulement parce qu'elle les explique, mais parce qu'elle sait les tourner à bien toujours. La grande croyance de Gœthe, c'est que les existences particulières seules sont condamnées, parce que seules elles ont leur limite. Dans l'ordre universel, tout se justifie. Sa religion est ce courageux fatalisme qui affirme légitime la totalité des faits, doux ou cruels. C'est pourquoi Gœthe a pu être l'homme intégral, en qui les sens, le sentiment, la raison, le vouloir se joignaient dans une discipline robuste de naturel émancipé et de liberté de l'esprit. Quand Nietzsche essaya de définir, sur le tard, sa propre notion d'une *humanité intégrale*, destinée à vivre, avec enivrement, sa vie dans un univers joyeusement accepté, il la placera donc sous l'invocation de Gœthe; et son « dionysisme » même lui paraîtra gœthéen (1). L'enthousiasme confus de sa jeunesse a senti et aimé dans Gœthe la sérénité apollinienne. A mesure que sa sentimentalité s'est pénétrée d'intelligence, il a mieux senti la force bouillonnante que ce calme des formes recouvre et dompte. Heureux instinct, qui a fait mieux apparaître à Nietzsche jeune encore la supériorité de Gœthe vieillard, et qui, dans sa maturité, lui a permis de se rajeunir en se retrempant dans ce qui reste de la jeunesse gœthéenne jusque dans l'ivresse sage du *Divan oriental-occidental*.

---

(1) *Ibid.* « Ein solcher Glauben ist der höchste aller möglichen Glauben : ich habe ihn auf den Namen des *Dionysos* getauft. » Voir aussi *Wille zur Macht*, § 1051. — Cela est d'autant plus curieux que Nietzsche reprochait à Gœthe, dans le même texte, de n'avoir pas pénétré jusqu'aux Grecs.

CHAPITRE II

SCHILLER

Il faut faire très grande sur Nietzsche l'influence de Schiller [1]. On se méprendrait si l'on croyait que le sarcasme, sous lequel Nietzsche a voulu anéantir Schiller en l'appelant *der Moraltrompeter von Saekkingen* [2], a pu être le jugement de ses années de début. Ce sont les *Brigands* de Schiller qui, en 1859, donnent à Nietzsche adolescent une impression de surhumanité ; et le mot d'*Uebermenschlich*, c'est à leur occasion que Nietzsche le prononce pour la première fois. Ses travaux philologiques eux-mêmes, d'une façon imprévue, repro-

---

(1) Udo Gæde, dans le livre ingénieux et mesuré qu'il a publié sous le titre de *Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, 1908, était très qualifié pour établir cette influence. Il a mieux aimé traiter de Schiller comme d'un précurseur de Nietzsche, sans se demander le plus souvent si les concordances qu'il note démontrent une action de Schiller sur Nietzsche, ou tiennent à des causes profondes et similaires qui ont dû amener Nietzsche à penser souvent comme Schiller, alors même qu'il ne songeait pas à lui. Pour ma part, je crois à une influence profonde de Schiller sur Nietzsche. L'essentiel des pages qui suivent a paru dans l'*Humanité* du 14 mai 1905, à l'occasion du centenaire de Schiller. Je suis heureux de voir Gæde, dans le livre précité, et Kühnemann dans son *Schiller* (fin 1905) arriver à des résultats qui coïncident avec mes aperçus d'alors. Il faut protester contre le jugement hâtif de Mœbius : « Schiller den er in der Jugend gelobt, aber wol nicht viel gelesen hatte, wurde ihm ein Gegenstand des Hohns » (*Das Pathologische bei Nietzsche*, p. 54).

(2) Il va sans dire qu'il n'y a aucun rapport entre Schiller et le mousquetaire jovial, claironnant et tendre dont Victor von Scheffel a fait le héros de son poème.

duisent des citations de Schiller. Il avait comparé paradoxalement Théognis au marquis de Posa en 1864, et ce fut bien juste s'il se ravisa pour biffer la citation (1). On pourrait négliger ces anecdotes. Mais ce que nous n'avons pas le droit d'oublier, c'est que le nom de Schiller est associé à l'une des plus hautes et des plus fortes émotions que Nietzsche ait ressenties à l'époque où il cherchait encore sa voie. Le 22 mai 1872, quand il entendra à Bayreuth cette exécution de la *IXe Symphonie*, où éclatent, pour finir, les strophes de l'*Hymne à la joie* de Schiller, il eut la révélation d'un sentiment de la vie qui en lui restera durable. Il frissonna de la joie tragique qui accompagne l'abnégation du savant, et suit sur leur calvaire les martyrs. De ce jour-là le problème de la valeur de l'existence se posa pour Nietzsche dans les termes où il l'a posé toujours. Nous suivons une orbite tracée par des nécessités aussi certaines que celles qui entraînent les astres. Il s'agit d'accepter ces nécessités, et de courir notre destinée avec la certitude que notre vie individuelle a valu la peine d'être vécue, quand elle devrait, au terme, s'abîmer dans un néant éternel.

Froh, wie deine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächtgen Plan,
Wandelt, Brüder, eure Bahn
Freudig, wie ein Held zum Siegen.

A l'époque même où il est détaché de Wagner depuis longtemps, entre 1876 et 1879, Nietzsche se réconforte encore de cette tragique joie schillérienne (2).

L'affinité la plus profonde qu'il y ait eue entre Schiller

---

(1) Deussen, *Erinnerungen*, p. 12. — *Corr.*, I.
(2) « Erst jetzt fühle ich mich in dieser Bahn. » (*Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 390 (XI, 123).

et Nietzsche tient à ce pessimisme intellectuel que Nietzsche a appelé depuis l' « héroïsme de la vérité ». Il arrive périodiquement, quand les sciences de la nature font un progrès soudain par lequel se modifient les principes généraux de la physique ou de la physiologie générale, que les hommes de sentiment tremblent pour les croyances qui soutiennent la vie morale des hommes. Le XVIII[e] siècle de Leibniz à *Werther*, est rempli d'efforts pour justifier le monde après toutes les raisons d'en désespérer que le savoir avait accumulées. Schiller est de ceux qui se méfient des forces mauvaises cachées dans le réel. La vie lui paraît un mystère redoutable, qu'il ne faut pas scruter trop profondément. Qui sait le visage de pourriture que nous montrerait la vie dévoilée? Qui sait s'il n'y a pas crime à tenter cette aventure de connaître la réalité toute nue, comme ce jeune héros de la vérité qui lève le voile de l'idole de Saïs, et succombe de douleur et d'effroi (1)? Et ce plongeur qui affronte les profondeurs de la mer, fourmillante de monstres, n'est-il pas coupable de sonder d'un regard indiscret ce que les dieux couvrent de ténèbres propices? Or, la vie humaine est pleine d'horribles secrets comme la vie naturelle. Cassandre, dans la fête qui unit Achille à la fille de Priam, entend déjà le pas du Dieu

---

(1) Plus tard, en 1886, Nietzsche dira : « On ne nous retrouvera guère sur les sentiers de ses adolescents d'Egypte qui la nuit hantent des temples, embrassent des statues, et veulent à toute force dévoiler, dénuder, tirer à la lumière tout ce qu'on a d'excellentes raisons de tenir caché. Non, ce mauvais goût, cette volonté de la vérité, du « vrai à tout prix », cette folie juvénile dans l'amour de la vérité, — nous en avons assez : nous sommes trop expérimentés pour cela, trop graves, trop gais, touchés d'une trop foncière brûlure, trop profonds. Nous ne croyons pas que la vérité reste encore vérité, quand on lui ôte ses voiles » (*Froehliche Wissenschaft*, 2[e] éd., *W.*, V, 10). Il écrit cela quand il a découvert son système illusionniste final, mais il avoue avoir eu « besoin de la vérité sans illusion ». Et ce qui nous importe, c'est qu'il trouve tout naturellement, pour décrire cet enthousiasme du vrai, les métaphores de la ballade de Schiller. — Voir ces mêmes métaphores : *Froehliche Wissenschaft*, § 57.

destructeur qui approche. Seule, elle est triste dans sa clairvoyance et traîne sa douloureuse destinée de voyante.

> Nur der Irrtum ist das Leben
> Und das Wissen ist der Tod.

Mais ces affabulations imagées ont pour mission, chez Schiller, d'illustrer une doctrine à laquelle il reste fidèle depuis sa jeunesse. La vérité sur le monde et sur la société, si nous la connaissions toute, détruirait en nous l'illusion vitale. Il serait à craindre que la majorité des hommes, imprégnée de cette science, n'abdiquât la vie. C'est cela précisément qui a été le tourment de Nietzsche à l'époque où il se demandait quelles conséquences lointaines résulteraient d'une liberté absolue de l'esprit. Et il a conclu, comme Schiller, que la science ne donnerait à la majorité des hommes que désespoir.

Elle inspire ce désespoir aux âmes d'élite aussi; mais en elles ce désespoir peut être une force, et un grand remède. Dans sa lutte contre les puissances formidables du mal, l'homme peut-être succombera, mais il prend conscience de sa liberté. Cette conscience, qui s'acquiert en affrontant la mort, est une récompense qui rachète toutes les souffrances et la mort même. A mesure que notre sensibilité se sent plus opprimée par la puissance des forces naturelles, notre pensée prend un essor d'autant plus illimité qu'il est plus intérieur. Les grandes ballades et les tragédies de Schiller enseignent cette doctrine. Et une grande consolation, a-t-il pensé, devait sortir pour tous les hommes de ce spectacle de la liberté, victorieuse alors même que le corps périt.

La philosophie tragique de Nietzsche a un de ses points de départ dans le traité de Schiller *sur le Pathétique* et dans l'approfondissement de cette notion du tragique par Schopenhauer. C'est pourquoi Nietzsche a observé si

curieusement la succession des formes héroïques qui se profilent sur la scène schillérienne. « Les formes que crée un artiste ne sont pas lui-même. Mais la succession des formes auxquelles visiblement il est attaché de l'amour le plus profond, énonce quelque chose sans doute au sujet de l'artiste (1). »

Une notion de plus en plus épurée du pathétique dont est remplie l'âme de Schiller, voilà, selon Nietzsche, ce dont témoignent ces figures qu'il évoque. Mais, dès *Fiesque,* la morale contenue dans les drames de Schiller est de « repousser pour le bien de la patrie, la couronne que nous serions capables de conquérir » (2). Nietzsche estime qu'il y a lieu de reprendre et d'élargir cette œuvre d'éducation commencée par Schiller. Il lui emprunte sa notion d'un héroïsme capable de conquêtes, mais dédaigneux de récompenses et qui met au service de la collectivité, volontairement obéissante, son énergie seulement et sa séduction. Ainsi le marquis de Posa encore ne savait qu'une chose : dire la vérité à un roi d'Espagne au risque de sa vie ; en déposer l'enseignement dans le cœur d'un disciple royal, et périr sous la balle de ses ennemis. Mais c'est pour l'avoir scellée de sa mort qu'il a fait sa pensée immortelle. Nietzsche, à ses débuts, ne tolérait même pas le sourire avec lequel la présomption contemporaine accueille ces héros candides (3). Schiller est pour lui le type même du lutteur plein d'espérance (4), et c'est Schiller, enlevé trop tôt par la mort, qui a manqué comme organisateur et comme chef à la jeunesse studieuse dans une grande heure, à l'heure où elle se levait dans un

(1) *Richard Wagner in Bayreuth* (*W.*, I, 505).
(2) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, posth., § 9 (*W.*, IX, 433).
(3) *Zukunft unserer Bildungsanstalten* (*W.*, IX, 335).
(4) *Ibid.*, IX, 301.

triple enthousiasme de croyance philosophique et de croyance d'art fortifiée par l'exemple antique, pour créer la *Burschenschaft* (¹).

Il y a sans doute dans le classicisme de Schiller une sorte de sentiment aristocratique; mais c'est un aristocratisme humanitaire. Il n'exclut pas les foules de l'enseignement moral et social qu'il donne; mais il croit que, pour le présent, les hommes capables de prêcher d'exemple sont en petit nombre. C'est en un sens analogue que le livre capital de Nietzsche sera un jour appelé par lui « un livre pour tous et pour personne ». La première tâche de l'âme d'élite, et en particulier du poète, est de déclarer la guerre à son siècle. Cette doctrine a été léguée par Schiller à ses continuateurs Hœlderlin, Schopenhauer et Wagner : mais c'est dans Schiller et dans Gœthe que Nietzsche l'a pour la première fois méditée. Il est impossible de formuler plus clairement le précepte de l'hostilité nécessaire contre le temps présent que n'a fait Schiller dans la *IXe Lettre sur l'Éducation esthétique du genre humain*. « Comment l'artiste se sauvera-t-il de la corruption de son temps? En en méprisant le jugement. » Mais il s'en ira dans la solitude et sous un ciel lointain se nourrira de la substance d'une époque plus forte. Puis il reviendra porteur d'une vérité belliqueuse. « Et ainsi, il retournera dans son siècle, figure étrangère; non pas pour le réjouir par sa vue, mais, terrible, comme le fils d'Agamemnon, pour le châtier. » Cette notion de « l'intempestivité » du grand homme, salutaire à ceux-là mêmes qu'il châtie, Nietzsche la devra d'abord aux classiques de Weimar. Et c'est d'eux qu'il a appris que l'hostilité contre la société présente se justifie par la comparaison avec la civilisation grecque.

(¹) *Ibid.* (*W.*, IX, 417).

L'idée que Nietzsche se fera des Grecs sera très différente de celle qui était réputée vraie à Weimar aux temps de Schiller et de Gœthe. Mais les hommes d'aujourd'hui comparés à l'humanité grecque, de quelque façon qu'on la définisse, apparaissent à Schiller et à Nietzsche également misérables. La civilisation présente s'est formée par une croissante spécialisation. L'homme moderne, issu d'elle, est comme mutilé et difforme au physique et au moral, attaché qu'il est à une tâche parcellaire qui ne développe qu'un muscle ou une aptitude. L'État aussi est morcelé, où des classes entières de citoyens sont vouées aux mêmes besognes monotones; où certains ne sont que des tables de comptabilité et d'autres des habiletés mécaniques. C'est ce qui fait que, dans une telle collectivité, il n'y a jamais d'unité des vouloirs que par l'engrenage des spécialisations. Aucun homme n'est vraiment libre de sa décision et n'a l'intégrité de l'âme qui permettrait de juger des destinées de l'ensemble. La génération présente se disjoint en deux masses : la foule des individus incultes livrés aux instincts d'une sensualité lourde ou aux calculs d'un cœur étroit; et quelques penseurs abstraits, dont la froide chimère ne rejoint pas le réel et ne touche pas les multitudes. Il n'en était pas ainsi des Grecs, en qui une sensibilité intacte et un esprit attaché à la réalité sauvegardait l'intégrité humaine et faisait l'individu bon juge des intérêts collectifs auxquels le dévouait un heureux instinct. La tâche était pour Schiller de restituer cette humanité intégrale. Il se la représentait comme une République de beauté sans misère; pareille à la Grèce de la belle époque, mais sans l'esclavage antique, et avec le salariat moderne en moins. Il se figurait rétablie dans cette cité nouvelle l'harmonie première de la sensibilité et de la raison. Il imaginait que l'homme y arriverait à une perfection morale qui abolirait pour lui

cette loi du devoir, froide et pleine de reproches, qui est en nous le témoignage humiliant de la discorde intérieure où vivent notre intelligence rationnelle et nos instincts sensibles. Par une noble habitude, qui deviendrait sa nature même, l'homme irait droit aux causes belles; et cette Grèce nouvelle, qui dirait la réussite magnifique de notre effort artiste et de notre ténacité virile, se maintiendrait par l'adhésion de notre sensibilité séduite. Cet idéal est comme ces collines vertes et jeunes qu'on voit surgir par delà les brumes de notre vallée étroite. Des mélodies nouvelles passent dans les brises qui les effleurent. Des fruits d'or brillent dans les feuillages.

> Goldne Früchte seh ich glühen
> Winken zwischen dunklem Laub (1).

Une pareille nostalgie des îles bienheureuses vivra aussi en Nietzsche. Comme Schiller il croira que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue sans cette pensée nostalgique. Il croira comme Schiller que la réalisation en est pleine de dangers, et que ces dangers en font la séduction suprême. Il faut croire en la vie, même dure, dangereuse et décevante.

> Du musst glauben, du musst wagen
> Denn die Gœtter leihn kein Pfand (2).

Voilà le grand courage où Nietzsche et Schiller sont d'accord. S'il faut un miracle pour nous transporter au rivage d'une autre vie humaine plus haute, il ne peut venir que de l'homme même, et d'une grande « mutation » qui déploie ses énergies brusquement. Nietzsche puise dans Schiller cette foi tenace qui rendra possible le miracle de l'humanité nouvelle.

---

(1) Schiller, *Sehnsucht*, 1801.
(2) *Ibid.*

Si on compare les *Lettres sur l'Éducation Esthétique* et la doctrine de Nietzsche à l'époque de son premier système, on trouve que, désunis sur la notion qu'il faut se faire des Grecs, ils sont d'accord sur les conditions qui ont amené la civilisation hellénique et en rendront possible le retour. Schiller distinguait ainsi une marche qui allait de la barbarie initiale antérieure aux Grecs à la première civilisation d'art, et une marche qui va de la barbarie nouvelle et réfléchie des modernes à une nouvelle civilisation, dont on doit attendre qu'elle sera à la fois scientifique, morale et esthétique. Entre les deux œuvres civilisatrices, celle qui, de la sauvagerie première, tire l'humanité harmonieuse des Grecs et celle qui, de la dépravation moderne, doit tirer la Grèce nouvelle à venir, quel est le rapport? Elles consistent l'une et l'autre à achever une humanité imparfaite. On peut dire que Schiller a conçu la civilisation qui est sortie des « fauves blonds » primitifs, comme Nietzsche la concevra. Ainsi décrira-t-il l'humanité dans sa période « titanique » antérieure aux Grecs, livrée au besoin pur, sauvagement déchaînée, mais non libre; esclave, mais non volontaire servante d'une règle acceptée (1); ballottée entre l'avidité impérieuse de son égoïsme conquérant et l'angoisse impuissante où la laisse son ignorance des lois naturelles. L'homme est alors le « Titan » décrit dans l'*Iphigénie* de Gœthe : de musculature énorme et de moelle robuste, mais effréné dans ses appétits furieux.

Es wird zur Wut ihm jegliche Begier
Und grenzenlos dringt seine Wut umher.

L'œuvre de Schiller était de montrer comment l'humanité sort de cette primitive animalité, où elle vit sans

(1) *Lettres sur l'Education esthétique*, XXIVe lettre.

mémoire dans les ténèbres de l'instinct ; et comment, de cet état de discontinuité intérieure où le monde entier à tous les instants s'éteint et renaît du néant, elle passe par degrés à la notion de ce qui, sans cesser de vivre dans la durée, donne l'impression de l'éternel. Ce sera une culture de la réflexion qui n'ira point sans rechutes. Schiller nous enseigne que l'apparition de la raison n'est pas encore l'humanité intégrale. La raison primitive s'appliquant aux intérêts matériels ne fait qu'agrandir le domaine des appétits ; imaginer un égoïsme prolongé dans le temps et qui maintient, entre le souci et la crainte, son empire conçu comme la seule durée du bien-être. Cette *Aufklärung*, dont quelques modernes veulent faire une philosophie nouvelle, n'est ainsi que de la barbarie soumise à des règles ; et toute morale utilitaire relève de cette barbarie à demi cultivée. Le tâtonnement d'une intelligence qui ne s'élève pas au-dessus des choses sensibles n'arrive pas à concevoir l'enchaînement rationnel des causes. C'est pourquoi cette tâtonnante pensée crée l'idole de ce qui est sans cause. Elle s'agenouille dans l'adoration pure du *fait* et dans le respect du *hasard*.

Nietzsche n'oublie pas une seule de ces analyses psychologiques, depuis celle de l'état d'esprit discontinu qui est propre à la première animalité, encore tout attachée « au pieu de l'instant présent », jusqu'à celle de la bassesse calculante, née du demi-savoir et qui s'agenouille devant le fait accompli. Schiller a cru très sérieusement qu'il y a deux instincts en nous, légitimes tous deux, dangereux tous deux par leurs excès : la *sensibilité* et la *réflexion*. La barbarie primitive débilite l'homme par l'excès brutal de la passion sensible. Notre barbarie moderne le mutile par l'excès du savoir et du calcul et notre morale abstraite elle-même est sans force. La vie fait défaut au jeu de notre intelligence, devenue toute méca-

nique. L'art seul sait établir entre la sensibilité et l'intelligence cet équilibre heureux qui est à la fois le naturel et la liberté. Schiller avait enseigné une éducation esthétique du genre humain. Nietzsche là encore définit sa visée dernière comme le prolongement de l'effort de Schiller. « Mon but est le but de Schiller, mais haussé infiniment. Une éducation par l'art, tirée du caractère germanique [1]. » Si teutomane que soit Nietzsche à l'époque où il écrit ces lignes, elles ne peuvent nous faire oublier que la profession de foi contenue en elles, et qu'elles veulent approfondir par une addition de croyance wagnérienne, est empruntée à Schiller. Sa définition d'une civilisation cultivée sous la suprématie de l'art : *Cultur ist Beherrschung des Lebens durch die Kunst*, n'est que la croyance classique autrement formulée. Objecterons-nous que Schiller attend une régénération morale de cet « influx de beauté et de grandeur », qui s'épanche en nous par l'œuvre d'art? Mais Nietzsche n'a-t-il pas soutenu aussi qu'il n'est pas d'énergie qui n'ait besoin de se retremper dans la joie exubérante, dans la détente, et dans l'enthousiasme des fêtes? Savoir goûter la joie et la beauté est une façon de fortifier le ressort intérieur et augmente la sévérité de l'homme pour lui-même [2].

Il y a les plus profondes analogies entre la notion du beau dans Schiller et celle que s'en faisait Nietzsche. Tous deux croient que le beau est une illusion heureuse. Mais ce que cette apparence est destinée à masquer, c'est pour Schiller la nécessité brutale qui enchaîne les effets et les causes, et les actes de l'homme avec eux; c'est pour Nietzsche la détresse d'un vouloir qui crie sa douleur dans

---

(1) « Ziel : das Schillersche, bedeutend erhoben : Erziehung durch die Kunst, aus dem germanischen Wesen abgeleitet » (*W.*, IX, 126).

(2) *Die Philosophie in Bedrängniss*, § 42 (*W.*, X, 291, 292).

tous les êtres. Tous deux ont pensé que l'hostilité des choses, leur difformité agressive n'est que le reflet projeté hors de nous d'une sensibilité barbare encore toute agitée de fureur et d'angoisse. « Dès que la lumière se fera dans l'homme, au dehors de lui il n'y aura plus de nuit ; dès que la paix se fera en lui, la tempête s'apaisera aussi dans l'univers ; et les forces en conflit dans la nature trouveront le repos entre des limites certaines [1]. » Il n'est pas de force monstrueuse au monde, pour une intelligence lumineuse qui sait dominer ses propres impressions, en enseigner la limite, les recueillir dans une forme. L'émotion d'art naît, quand l'homme vit dans cette sécurité nouvelle que lui donne la force dominatrice de son intelligence.

Cette émotion qui, dans une âme affranchie de besoins, se dégage de la contemplation désintéressée des apparences, est donc un signe de force. Il y faut plus de capacité d'abstraire, plus de liberté du cœur, plus d'énergie du vouloir que pour se restreindre à la réalité [2]. Or, la nature vient ici au-devant de l'homme ; elle simule la liberté. L'énergie dont elle déborde est une sorte d'affranchissement. Le rugissement du lion, quand nulle faim ne le tenaille et qu'aucun fauve ne le provoque, est pure dépense d'une force qui trouve de la joie dans son exubérance.

Ainsi en est-il de tous les jeux, de tous les chants des animaux. La nature végétale elle-même déjà se joue et se gaspille comme par bravade. L'arbre épanouit une infinité de fleurs qui ne fructifient point. Il déploie beaucoup plus de racines, de rameaux et de feuilles qu'il ne lui en faut pour se nourrir. Dans cette prodigalité qui dépasse

---

(1) Schiller, XXVe lettre sur l'*Éducation esthétique*.
(2) Schiller, *Ibid.*, XXVIIe lettre.

infiniment le besoin réel, la vie s'affranchit comme par avance des lois de la nécessité. L'imagination humaine, la faculté de se jouer des images indépendamment des lois prescrites par l'expérience; le goût d'une parure qui enrichira, selon une fantaisie qui ne s'assujettit à aucun besoin précis, les objets même de la plus commune utilité; l'aptitude aux sentiments délicats qui parent les relations entre les hommes d'une douceur où rien ne reste des appétits brutaux des temps primitifs; voilà ce qui chez l'homme atteste cette profusion intérieure d'une vitalité affranchie par son énergie profonde. Nietzsche se souviendra de cette théorie quand il dira qu'il y a comme des moments de trêve à l'universel conflit des forces et où notre douleur, un instant charmée, s'apaise aussi, en sorte que notre imagination tout de suite s'épanouit en images radieuses. Il pensera que tout ce qui dans la nature donne ainsi le sentiment d'une profusion, par où se trouve annihilée la mort omniprésente, produit en nous cet enthousiasme qui sur les choses sait projeter de la beauté (1).

De sa philosophie de la beauté, Schiller a tiré des conséquences graves en ce qui touche la civilisation intellectuelle, la naissance du génie, les types permanents de la moralité humaine. C'est là l'importance de son traité *De la Poésie naïve et sentimentale*. Nietzsche a médité profondément ce traité avant d'écrire son livre sur la *Naissance de la Tragédie*. Il est parti de la distinction schillérienne qu'il a seulement voulu pousser à bout (2). Rien n'a été plus éducatif pour Nietzsche que cette psychologie de la réflexion humaine, mise en présence des êtres naturels.

---

(1) Voir à notre t. III : *La métaphysique personnelle de Nietzsche* ou *philosophie de l'illusion*.

(2) « Begriff des Naiven und Sentimentalen ist zu steigern » (*W.*, IX, 210).

Ce que nous aimons dans les plus humbles d'entre eux, dans la pierre couverte de mousse, dans la fleur, dans le gazouillement des oiseaux, c'est, par comparaison avec notre pensée factice et notre manière d'agir conventionnelle, la solidité avec laquelle ils plongent dans la substance même des choses : tous les êtres naturels existent par eux-mêmes, selon des lois qui leur sont propres et qui sont immuables. Ils évoquent ainsi en nous l'image d'une vie qui consentirait à sa destinée. Si humbles qu'ils soient, ils nous offrent le symbole de l'existence parfaite, et comme une constante révélation du divin. Ils ont tout ce qui nous manque; cet achèvement qui vient de la nécessité et se repose dans la sécurité de ce qui ne change pas; tandis que notre changement constant est la rançon de notre liberté.

Si nous pouvions vivre d'une existence assujettie dans son changement à des lois immuables, mais à des lois qui auraient l'adhésion constante et spontanée de notre liberté, notre idée de la vie intégrale serait réalisée. Les êtres naturels nous offrent le symbole de cette vie parfaite. Sans doute, c'est par un effet de notre imagination. Nous faisons à des choses mortes un mérite de leur calme immobile, et aux vivants que pousse leur seul instinct nous attribuerons la résolution préméditée de la direction droite, simple, impossible à fausser, qu'ils suivent. Pourtant la contemplation de leur placidité nous permet de nous figurer un calme pareil dans l'acceptation de notre destin propre : et Schiller ne connaît pas d'attitude intellectuelle supérieure. Ce consentement au destin préconisé par Schiller est l'une des sources où Nietzsche puisera l'enseignement de cet *amor fati* qui sera l'impératif principal de sa morale.

Par un renversement singulier des termes, les êtres naturels, immuables et achevés, nous prescrivent sym-

boliquement une tâche morale qui est infinie. Nous transportons en eux par l'imagination, un vouloir réfléchi qui n'est qu'en l'homme ; mais nous avons à réaliser en nous-mêmes, c'est-à-dire dans une vie que la liberté rend changeante à l'infini, cette sûreté de démarche qui dans la nature est l'effet du rigoureux enchaînement des causes et des effets. L'enfant est pour nous le meilleur symbole de cette tâche qui nous est dévolue. Il est tout spontané, sans voiles et de réaction immédiate. Et, cependant, il recèle une virtualité infinie d'aptitudes non encore épanouies. Il est dans chacun de ses actes la pure nature, et dans sa destination l'infinie possibilité ; il représente en germe, l'intégrité entière de ce que l'adulte ne réalisera jamais, et la complète mission humaine. Nietzsche dans le *Zarathustra* n'oubliera pas ce qu'il a appris de Schiller : Par delà la force d'âme de ceux qui acceptent les lourds fardeaux du devoir, de ceux qui s'isolent dans un vouloir aux résolutions intangibles, il glorifiera le consentement insouciant, souriant, de l'enfant à la vie (1).

La « naïveté », pour Schiller, est une simplicité enfantine, en des hommes chez qui on n'attend plus cette simplicité. Elle est une force d'innocence et de vérité qu'il est donné à des âmes privilégiées et à des peuples élus de conserver. Les Grecs ont été un peuple « naïf ». C'est pourquoi ils savent si bien décrire la nature dont ils sont voisins. Ils la décrivent dans une mythologie tout humaine, car, leur humanité étant toute naturelle, ils ne voient pas pourquoi la nature ne serait pas elle-même voisine de l'homme ; et ils sont si satisfaits de leur humanité qu'ils ne peuvent rien aimer, même d'inanimé, qu'ils n'essaient de rapprocher d'une condition où ils se sentent si heureux.

---

(1) *Zarathustra, Von den drei Verwandlungen* (*W.*, VI, 35).

Toute humanité supérieure se rapproche des Grecs par cette ingénuité. C'est de Schiller que Nietzsche apprendra que les Grecs sont un peuple-génie ; et la conclusion s'imposera : tous les génies sont naïfs. La naïveté est la qualité morale qui correspond aux qualités d'intelligence ou d'art où consiste le génie ; et cette sûreté facile, avec laquelle le génie suit sa route, sans règles, mais en l'élargissant à sa mesure, se rapproche de l'heureuse spontanéité des êtres naturels. Il est, lui aussi, un vivant qui porte en lui-même sa loi. Voilà pourquoi il est vain de vouloir recomposer, en partant des éléments, la synthèse vivante du génie. Nietzsche appellera Schiller à la rescousse pour protester contre l'insolence des philologues, qui, ayant déchiqueté l'unité des poèmes d'Homère, prétendaient le refaire par la seule habileté des savants alexandrins (1).

III. — Le génie donne la notion de l'humanité intégrale. C'est par là qu'il importe à la régénération, ou, comme le dit Schiller, à l'éducation esthétique de l'humanité. Les poètes avant tout sont, par définition, les conservateurs de la nature (*Die Dichter sind schon ihrem Begriffe nach die Bewahrer der Natur*). Il y a toujours des poètes, dès qu'il y a une humanité ; et quand l'humanité s'éloigne de la nature, le poète l'y ramène. Il est le dernier témoin ou le vengeur de la nature oubliée. Donner à l'humanité son expression intégrale (*der Menscheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck geben*), c'est là sa mission. Toute poésie est ainsi relative à un état donné de la civilisation. Elle est un remède à cette civilisation, si elle se corrompt. Dans un état d'harmonieuse et naïve union de la sensibilité et de la raison, elle *imitera* cette heu-

---

(1) *Homer und die classische Philologie* (IX, 5). Il y a allusion évidente à l'épigramme de Schiller intitulée *die Homeriden*.

reuse réalité pour la conserver. Plus tard, quand le travail de la réflexion aura séparé la sensibilité de la raison, et que leur accord ne sera plus qu'un *idéal*, c'est cet idéal que le poète appellera de ses vœux. Ainsi, dans toute poésie, il faut analyser non seulement ce qu'elle rend de la réalité présente, mais surtout le besoin qu'elle exprime. Aucune doctrine n'a eu plus d'influence sur la jeunesse de Nietzsche ; aucune n'a eu en lui une plus durable persistance. L'art pour lui, comme pour Schiller, sera le plus sûr indice de l'état d'une civilisation. Il sera aussi une force de médication ; et la nature des remèdes administrés par les poètes fait juger de la nature du mal qu'ils sont appelés à guérir. Lentement Schiller acheminait donc Nietzsche vers la doctrine où une nouvelle croyance biologique allait le consolider.

Tous deux pensent que par l'évolution de la poésie, on peut suivre à la trace la marche de l'humanité entière. La poésie fut, dans son état naïf, parfaite comme la vie même, dont elle était issue. La réflexion disjoint cette coïncidence heureuse et vitalement nécessaire. Mais le besoin profond subsiste en nous de rétablir cette unité rompue. Voilà le mouvement intérieur puissant et *sentimental*, qui anime la poésie moderne. Elle ne se réconcilie plus jamais tout à fait avec la vie réelle. Elle poursuit, dans la méditation solitaire, sa tâche inépuisable. Le charme à la fois et le danger de cette poésie, c'est précisément qu'elle bénéficie de l'immense étendue de la faculté des idées ; et le problème de l'intégrité humaine à restaurer, elle ne le résoudra donc jamais, parce qu'elle l'aborde par la pensée, qui de sa nature ne se propose que l'illimité.

Schiller a bien vu que cette sorte de poésie tend à dépasser les bornes du sensible. Il a averti les poètes : « S'il advient qu'un poète ait l'inspiration malheureuse

de choisir pour objet de ses descriptions des natures qui soient absolument *surhumaines* et qu'on n'ait *pas même le droit* de se représenter autrement, il ne pourra se mettre à l'abri de l'exagération qu'en sacrifiant la poésie et en renonçant à rendre son objet par l'imagination. » Il suffit d'un tel avertissement pour que Nietzsche le ressente comme un défi. Le péril l'attire par son immensité. Être un de ceux que Schiller appelle les *Grenzstörer*, qui errent à travers le siècle, farouches et honnis, mais « marqués au front du sceau de la domination » (*das Siegel des Herrschers auf der Stirne*), n'était-ce pas une vie enviable, quoique prédestinée à la souffrance et à la haine ? Le symbolisme de Wagner n'était-il pas venu ? Sacrifier la poésie, est-ce impossible quand on dispose de la musique? Rendre par des mythes humains, comme les Grecs, la pensée infinie, quand cette pensée est présente au sentiment par la musique, n'était-ce pas joindre les formes païennes et naïves de l'expression aux formes de sentiment moderne ? Le temps viendra où Nietzsche croira avoir recueilli seul la mission et le pouvoir de faire pressentir, par les ressources de la poésie, le « surhumain ».

Pour ses débuts Nietzsche en reviendra au genre de l'« idylle héroïque » glorifiée par Schiller comme la conciliation de la poésie naïve et de la poésie sentimentale [1]. L'innocence réalisée même dans la vie ardente et forte et dans la pensée étendue ; le calme qui vient de la profusion de la force, mais d'une force qui se repose après une vie de luttes; l'héroïsme vaincu sur la terre, mais accueilli dans l'immortalité : voilà les sujets que Schiller proposait au poète de l'avenir. Héraclès entrant dans la vie divine

---

[1] *Musik und Tragœdie*, posth., § 190 (IX, 257) : « Ich denke an den Schillerschen Gedanken einer neuen Idylle. »

après une vie de labeur, c'était la réalisation que Schiller donnait lui-même à son idée de la poésie nouvelle. Tels drames de Gœthe qui s'achèvent en visions : Götz expirant sur une invocation de la liberté ; et la liberté encore, les semelles sanglantes et les vêtements tachés du sang de la lutte récente, entrant au cachot d'Egmont, sous les traits de Claire, pour lui offrir le laurier éternel, ne sont-ils pas des symboles analogues ? « De la situation la plus vraie et la plus émouvante nous sommes, par un *saut périlleux*, transportés dans un monde d'opéra, pour apercevoir un rêve. » N'est-ce pas là le monde mélodieux où Nietzsche voudra nous transporter tout de suite et la vision du songe n'en naîtra-t-elle pas d'elle-même ? Les figures wagnériennes sont pour Nietzsche des héros qui entrent dans la gloire du néant, où les appelle l'irrésistible vertige de la mort, après qu'ils ont prodigué leur sang au service d'une grande cause ou d'un grand amour. « Tout ce qui est beau succombe sur la terre » : cet enseignement mélancolique des drames de Schiller (1) est celui que Nietzsche n'oubliera plus.

Il semble bien que toute la pensée de Schiller se disjoigne en deux moitiés éclairées différemment, quand on rapproche des *Lettres sur l'Éducation esthétique* les traités du *Pathétique* et *Sur le Sublime*. Comment est-il possible de soutenir que, pour une intelligence limpide, la nature cesse d'avoir l'aspect d' « un monstre divin, gouvernant avec la force aveugle d'une bête fauve », s'il est vrai que toutes les belles choses et toutes les belles âmes seront la proie de cette nature brutale ? Il y a

(1) *Das griechische Musikdrama*, § 22, posth. (IX, 67) : « Der platte und dumme Gervinus hat es als einen *seltsamen Fehlgriff* von Schiller bezeichnet, dass er dem Schönen der Erde das Loos der Vernichtung zutheile... » — *Die Tragœdie und die Freigeister*, § 85, posth. (IX, 114) : « Schiller weist auf die *tragische Cultur hin*. »

là une antinomie que Nietzsche rencontrera à son tour.

La nature n'est harmonieuse qu'au regard d'un esprit harmonieux, et dans les limites restreintes que cet esprit éclaire de sa lumière. Dans son tout et en son fond, la nature reste un conflit mouvant de forces rudes. La pensée y habite en quelques recoins oubliés, et la pensée humaine y prend racine par la vie sensible. Il y germe de frêles créatures de charme et d'harmonieuse vie. Les forces physiques les détruisent l'instant d'après, et elles écrasent avec une égale brutalité les créations de la sagesse et les réussites du hasard. La pensée même qui essaie de projeter un peu de lumière dans le chaos des causes déréglées est détruite par l'écroulement du corps où elle habite. Il reste une dernière consolation et un dernier refuge de l'âme, quand l'univers lui manque : c'est de penser que l'homme, écrasé et humble dans l'ordre naturel, appartient à un ordre supérieur d'intelligence et de liberté, sur lequel la nature ne peut rien. L'illusion de la beauté est salutaire à la vie heureuse. La certitude de la liberté est le dernier réconfort de la vie, même infortunée. Voilà pourquoi Schiller croit qu'un esprit arrivé à sa maturité refusera « de jeter un voile sur le visage sévère de la nécessité ». Il ne s'agit pas d'admettre entre la vertu et le bonheur un rapport que l'espérance quotidienne dément. Pour Schiller, l'art doit nous dévoiler le spectacle somptueux et effroyable que donne l'anéantissement fatal des œuvres de l'homme et de l'homme même. C'est un suprême orgueil, quand déjà les forces hostiles montent à l'assaut de notre dernier réduit, de savoir que du moins la pensée en nous refuse de se courber et c'est un sublime spectacle que ce refus. S'habituer par l'art à cette émotion, c'est s'y préparer pour la vie. La tragédie est « une vaccine contre la destinée inévitable » (*eine Inoculation des unvermeidlichen Schicksals*). A pe-

tites doses, par le drame, l'émotion tragique nous est inoculée, pour qu'elle nous trouve prêts au jour des terreurs réelles.

Les drames de Schiller nous montrent tous une âme forte en lutte contre la destinée. Il prend dans l'histoire ses héros, avec ce sentiment que Nietzsche loue en lui et qui lui fait considérer l'histoire du passé comme un choix d'exemples pour les hommes d'à présent, comme une constatation et comme un enseignement [1]. Il s'agit de dire ce qui advient de ceux qui n'ont pas su créer en eux l'humanité intégrale. La limite intérieure que presque tous les hommes portent en eux les distinguent en deux classes : ceux qui s'attachent à la glèbe du réel, les *réalistes* ; ceux qui ne poursuivent qu'une chimère exsangue, les *idéalistes*. Qui triomphera? Ils succomberont devant les puissances plus fortes, les uns et les autres. Mais Schiller réserve sa préférence à ceux qui meurent pour un rêve.

Cela est clair pour quiconque observe la destinée qu'il fait aux immoralistes géants ou aux grands pétrisseurs de peuples qui se dressent dans les drames de *Wallenstein*, de *Marie Stuart*, de *Démétrius*. Ces grands calculateurs, quand les fatalités hostiles les étreignent, périssent sans dignité. Et ils ne peuvent empêcher ce qui est inévitable. Un Wallenstein qui sait tout et prévoit tout, et qui de son armée a fait un miracle de discipline et de force, croit sa destinée si bien ancrée dans le réel que le cours des astres lui-même aurait besoin de changer pour amener sa défaite. Mais le système du réaliste est incomplet et son calcul erroné. Et notamment ce qu'il oublie, ce sont les « impondérables » qui pèsent, eux aussi, dans la balance, les idées, les sentiments, l'incorruptible fidélité. Com-

---

[1] *Von Nutzen und Nachteil der Historie*, § 2 (I, 295).

bien est plus enviable la défaite de ce sentimental Max Piccolomini qui, déçu sur la moralité de son grand capitaine, ne voit qu'une issue : lancer ses cuirassiers sur les chevaux de frise suédois et mourir dans la dernière charge! Et comme cet héroïsme, qui renonce à la vie plutôt que de tacher un idéal, est le juge sévère de l'œuvre d'égoïsme colossal échafaudée par le grand réaliste !

L'idéal est une force. Une petite bergère rend aux Français la foi en eux-mêmes qu'ils avaient perdue ; Jeanne d'Arc est une croyante ingénue en la vie. Il ne faut pas qu'elle meure brûlée par les Anglais. Le drame de Schiller est plus vrai que l'histoire. Les Français feront l'effort désespéré qui à la fois les délivre et la sauve. Schiller la fait mourir dans « l'idylle héroïque », épuisée par les blessures de la dernière bataille, mais couchée dans sa victoire, sous les plis des drapeaux en deuil.

Et lorsqu'elles ne sont pas renversées par la révolte violente de l'idéalisme, comme dans *Jeanne d'Arc* et dans *Guillaume Tell*, les forces oppressives perdent de leur résistance, parce que l'action ennoblissante des idées les débilite. Une race de fauves blonds établie sur une race de vaincus, voilà le thème de *la Fiancée de Messine*. Ils sont là ces Normands, prodigieux de gloire destructrice, comme le torrent qui vient des monts. La multitude asservie les tolère. Mais Schiller nous montre que ces races indomptables s'entredéchirent avec tout le féroce orgueil qui, un temps, leur assurait le triomphe. Elles seront donc enlacées à leur tour par l'étreinte de la destinée tragique. A la fin, elles se rendront compte des crimes qui ont appelé la Némésis. Alors, si elles gardent un peu de la noblesse dont elles se targuent, elles se feront justice en disparaissant, comme ce Don César qui

expie, en se poignardant, les crimes de toute sa race et ses propres crimes, issus de cette fatale hérédité du mal. L'humanité nouvelle sera composée d'hommes libres, et non pas de cette masse grégaire qui se prête aveuglément aux fantaisies des forts.

Ainsi la poésie de Schiller ouvre une perspective sur une humanité à venir ; et ce sera cette œuvre active de foi et d'espérance que Nietzsche estimera le plus en lui (1). L'humanité essaie de se modeler sur un type entrevu d'abord dans la vision nostalgique d'un artiste. C'est là l'interprétation que Nietzsche fera de la doctrine schillérienne ; et il y est resté fidèle même dans le *Zarathustra*. Le pathétique noble et monotone de la tragédie de Schiller et de la tragédie française lui paraissait décrire fidèlement cet élan de l'âme, captive d'une réalité dont elle souffre (2). Toute cette tonalité musicale intérieure qui, chez Schiller, précédait le travail de composition, et d'où surgissaient pour lui, comme d'une buée, les formes plastiques de ses héros, Nietzsche la tenait pour l'état d'esprit normal du poète (3).

Mais Schiller veut aussi que cette émotion musicale passe, magnétiquement, au cœur du spectateur. Ce fut le sens de la tentative qu'il fit dans *Die Braut von Messina*, pour restaurer le chœur antique. Nietzsche, au temps même où s'élaborent déjà en lui les idées de *Geburt der Tragœdie*, enseigne devant ses étudiants de Bâle les idées du prologue fameux de cette tragédie (4). Enveloppées de la mélopée du chœur, qui, dans un langage élevé et ému, dit l'impersonnelle réflexion humaine sur la dé-

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 584).
(2) *Musik und Tragœdie*, § 180 (I, 248).
(3) *Geburt der Tragœdie*, § 5 (I, 40).
(4) Einleitung zu den Vorlesungen über Sophocles *Œdipus Rex*, § 5 (*Philologica*, XVII, 310 sq.).

faite éternelle de l'action humaine, des figures héroïques se dressent en tableaux calmes. Wagner seul, selon Nietzsche, a su tirer parti de l'enseignement que Schiller empruntait ainsi à la tragédie antique.

Ainsi l'idéalisme de Schiller passe tout entier dans le Nietzsche de la première période. La rencontre évidente des doctrines de Schiller avec l'illusionnisme esthétique de Schopenhauer facilite l'emprunt. Mais cet idéalisme d'ailleurs consolidait Nietzsche dans sa croyance individualiste, à laquelle Schopenhauer apportait d'insuffisantes satisfactions. L'individu puise son courage dans une grande illusion affirmée par tout le besoin de son être intime. Cette illusion lui assigne sa tâche et cette tâche est individuelle. Il n'appartient pas à tous d'être fascinés par les mêmes idées. Voilà la fatalité dont rien ne console (1).

Alles Hoechste, es komm frei von den Goettern herab.

Chacun est donc à lui-même sa destinée ; aucun de nous ne peut s'affranchir de cette destinée intime. Schiller n'a pas créé le langage par lequel Nietzsche a fait ressortir l'importance d'une évaluation qualitative des hommes et des actes. Mais cette hiérarchie des valeurs est très présente à sa pensée. Et la valeur la plus haute n'existe qu'en un petit nombre d'hommes.

Majestät der Menschennatur ! dich soll ich beim Haufen
Suchen ! Bei wenigen nur hast du seit jeher gewohnt,
Einzelne wenige zählen, die übrigen alle sind blinde
Nieten, ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein (2).

Cette foule subsiste pour que se perpétue la race. Il convient qu'on prenne soin d'elle moralement et matériel-

---

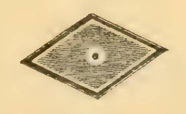
(1) Ceci a été bien vu par Udo Gæde, *Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, p. 170.

(2) Schiller, *Votivtafeln : Majestas populi.*

lement. « Une extension telle du droit de propriété qu'elle laisse mourir de faim une partie des hommes ne peut pas être fondée dans la simple nature [1]. » Il y a chance que des germes de noblesse humaine plus nombreux arrivent à maturité, si la croissance de la race est drue et saine. Mais les pensées créatrices nouvelles ne s'épanouissent qu'à la cime [2]. Une aristocratie intellectuelle, qui plonge par ses racines dans une masse très abondamment pourvue de bien-être, mais qui s'élève au-dessus d'elle par une dure sélection et un robuste effort de sévérité envers soi (*Härte gegen sich selbst*) : c'est là l'image sous laquelle Schiller se représente la réalité sociale désirable. La vie est un écoulement sans fin de générations, qui s'améliorent. Mais ce qui vaut, c'est la beauté créée par une élite d'hommes voués à une vie de lutte et à une mort précoce. Ces pensées belles, la multitude qui passe, peut les vivre, mais elle ne les crée pas. C'est donc l'élite qui mène le monde invisiblement. Nietzsche, même au temps où sa notion de la beauté et de la morale différait de celle de Schiller, n'a pu oublier que sur le rôle de l'élite humaine dans le monde leur accord était profond.

---

(1) Schiller, *Ueber naive und sentimentale Dichtung.*
(2) Schiller, *Votivtafeln : Die Verschiedene Bestimmung ; — das Belebende.*



CHAPITRE III

HŒLDERLIN

I. *L'idée de la Grèce nouvelle.* — Un enseignement complémentaire et émouvant de la leçon qu'il recueillait de Schiller était venu à Nietzsche par celui des élèves de Schiller que le poète aima le plus, et qui a eu une destinée si voisine de celle de Nietzsche : Hœlderlin. Sans doute il n'a pu comprendre les Grecs. Ils sont pour lui le peuple héroïque de la jeunesse éternelle et de l'amour. Il les imagine dans une Arcadie, où ils coulent une existence d'harmonieuse liberté, interrompue à peine par des prouesses belles... Mais il a tant aimé ce paysage grec que, sans l'avoir vu, il l'a presque fait revivre. L'Attique, « où sous les platanes l'Ilyssos coule parmi les fleurs [1] » ; la verte Salamine, « enveloppée des ombres du laurier » ; Délos, fleurie de rayons ; toutes les îles ioniennes, « empourprées de fruits, aux collines ivres de sève », et qui étaient vraiment à son gré les îles bienheureuses, Hœlderlin les évoque dans une vision intérieure qui les lui rend présentes à les toucher. Il se promène réellement dans le silence qui règne parmi les ruines de marbre et se désole de n'avoir pas vécu parmi les grands morts de cette époque de beauté héroïque. Il imagine la vie grecque comme une amitié qui dura des siècles, et que toute « une

---

[1] Hœlderlin, *Der Archipelagus* (Éd. Litzmann, I, 219) ; *Der Neckar* (I, 201).

armée de hauts faits » ne put sauver de la mort (1). Vaguement, comme il l'a dû, si jeune et si dénué d'informations, il a eu la notion de cette vie dangereuse qui fut celle du peuple hellénique et qui le fit si grand, mais qui l'usa de si bonne heure :

> **Dir sang in den Wiege den Weihgesang**
> **Im blutenden Panzer die ernste Gefahr (2).**

Et sa seconde préoccupation fut de se demander comment a pu naître, au milieu de cette vie violente, la perfection harmonieuse de l'art attique. Entre Diotime et Hypérion, aux heures où la vie leur est douce « comme une île nouvellement éclose de l'Océan », aucune conversation ne revient plus souvent que celle de savoir ce qui a fait l'excellence des Athéniens. Le roman de l'*Hypérion* d'Hœlderlin, que Nietzsche adolescent a si souvent relu, pose dans toute son étendue le problème de savoir comment peut naître une civilisation cultivée. Une humanité héroïque, ivre de la force et de la beauté naturelles, voilà la race qu'Hœlderlin appelle de ses vœux; et toute sa pensée se tourne vers les âges où les héros marchaient sur la terre comme un peuple de dieux. Mais il faut que cet héroïsme s'affine pour des besognes de beauté.

Est-ce la vertu de la cité grecque? Hœlderlin déjà pensera que l'État n'est pour rien dans aucune œuvre de civilisation. L'État ne peut agir que par contrainte. Il peut construire une muraille autour d'une floraison humaine. Il n'en dispense pas les semences, et il ne peut faire tomber du ciel la rosée d'enthousiasme, d'amour, de pensée, qui la fait grandir. Est-ce le climat qui a fait l'esprit si pur, si fort et si mesuré de l'Attique? Mais il

---

(1) *Hymnus an den Genius der Jugend* (I, 122).
(2) *Hymnus an den Genius Griechenlands* (I, 93).

a été le même pour les Spartiates. Lacédémone a devancé Athènes par la force passionnée. Mais la surabondance de la passion la dissolvait. Les Spartiates dégénéraient par excès de force. Sans Lycurgue qui châtia leur impétuosité par un code farouche, ils périssaient. Après lui, tout fut chez eux labeur et conscient effort. Le naturel leur manqua toujours. Ainsi Lacédémone est restée un fragment. Athènes seule « réalise » l'humanité intégrale rêvée par Schiller.

Ce qui assura aux Athéniens ce privilège, c'est la spontanéité de leur libre développement. La beauté de l'homme grandit d'elle-même, quand elle grandit sans contrainte. La civilisation est affaire de sélection heureuse, de croissance lente, à l'abri des désastres qui peuvent faire avorter l'incubation des germes. Les Athéniens sont venus tard. On n'entend rien d'eux jusqu'à Pisistrate. A la guerre de Troie on les signale à peine. Hœlderlin fait remonter jusqu'à cette guerre légendaire les causes de la fièvre de croissance trop rapide, qui consuma les tribus grecques. Nietzsche a su retenir l'idée. Avec plus de vraisemblance il attribua à une autre guerre, à la guerre médique, l'explosion d'orgueil qui fut si fatale à la Grèce ; à son habitude, il trouva des séductions à cette vie dangereuse : et il aima davantage les Grecs pour leur funeste délire.

Hœlderlin, dans la période où déjà il s'était assagi, préférait la médiocrité heureuse qui seule permet les sélections réussies. Le divin grandit dans l'ombre comme le diamant. Une destinée extraordinaire enfante des colosses et non des hommes. Nietzsche apprit un peu plus tard ce goût de la mesure et l'appréciation des qualités qui valent immatériellement.

Hœlderlin incline à penser qu'à la maturation lente des qualités de l'esprit, il faut des conditions négatives

qui ne l'entravent point. Il s'interdit une explication positive de ces qualités. Qu'un Thésée limite librement le pouvoir royal, voilà une grande chance de plus pour la croissance de la beauté. Une nature sobre, et non pas écrasante par sa rudesse, comme celle du Nord, ni éblouissante d'un éclat dur, comme celle du Midi, voilà ce qui, sans l'expliquer, permet la naissance d'une sensibilité harmonieuse et toute pénétrée de raison. La nature orientale, pleine de mystères sombres et taciturnes, comment laisserait-elle grandir l'intelligence claire? La nature du Nord, si rude, comment ne nous obligerait-elle pas à nous protéger dès l'enfance? Elle refoule l'esprit au dedans, le pousse à la réflexion critique, où se flétrit la candeur nécessaire à la création.

La tâche du héros selon Hœlderlin sera de tenter l'éducation de cette humanité du Nord, écrasée par son ciel de brume, flétrie par sa réflexion précoce. *Du wirst Erzieher unseres Volks, du wirst ein grosser Mensch sein.* Aucune parole ne fut mieux faite pour stimuler l'ambition secrète qui sommeillait dans Nietzsche adolescent. Après son problème de philosophie sociale, celui de l'origine de la civilisation, Nietzsche reçoit encore d'Hœlderlin sa mission pratique : faire renaître en Allemagne une Grèce nouvelle. Mission plus étroitement orgueilleuse que celle des grands classiques, en qui l'idée d'une culture européenne reste toujours présente. Hœlderlin ne songe qu'à l'Allemagne. Le silence même où elle sommeille lui paraît le recueillement solennel qui annonce le dieu nouveau, le génie allemand en marche. Le génie est ainsi comme le printemps. Il va de pays en pays. Il est présent, par un pressentiment puissant, au cœur des adolescents allemands, dans la piété douce des poètes d'Allemagne, dans l'audace incorruptible de ses philosophes. Comment ne se préparerait-il pas une œuvre

belle et neuve, née de l'amour, de l'énergie, et de la pensée et pour laquelle serait convié tout le peuple allemand à ces fêtes d'une nouvelle Délos et d'une nouvelle Olympie (1)? Nietzsche a cru que cette prédiction se réalisait quand s'ouvrirent les *Bühnenweihfestspiele* de Bayreuth.

A travers les découragements sans nombre, Hœlderlin garde son obstination dans l'espérance. Il les voit, ces hommes d'aujourd'hui, rivés à leur besogne infinie, infertile, dans des ateliers retentissants. Il leur manque le sens du divin, c'est-à-dire des forces éternellement vivantes dans la nature. Ainsi les hommes font défaut aux dieux qui errent parmi nous sans trouver d'accueil; et les dieux font défaut aux hommes (2). L'humanité même ainsi se perd, s'il est vrai que le propre à l'homme soit d'être ouverte au divin. Entre les hommes d'à présent et les animaux, Hœlderlin ne distingue pas. Il y a des fauves qui fuient devant la lumière; et des chiens qui glapissent quand ils entendent de la musique. Pareillement, le vulgaire d'aujourd'hui fuit devant le vrai et glapit devant la beauté. C'est que la raison et le sentiment esthétique réclament déjà le sens de l'humanité intégrale. La doléance de Schiller se prolonge dans les planètes d'Hœlderlin sur l'humanité allemande que sa division intérieure a rendue barbare. Il n'est pas de peuple plus mutilé en chacun de ses exemplaires. On y voit des artisans, et non des hommes; des penseurs, et non des hommes; des prêtres, des maîtres, des valets, et non des hommes. Chacun est confiné dans son métier, et a le scrupule anxieux de n'en pas sortir. Chacun se retranche

---

(1) *Gesang des Deutschen* (I, 197) : « Wo ist dein Delos, wo dein Olympia, Dass wir uns alle finden am höchsten Fest. »

(2) *Der Archipelagus* (I, 225).

ainsi du corps social; et la société présente ressemble « à un champ de bataille où les membres gisent épars, tandis que le sang et la vie s'écoulent dans le sable stérile » (1). Ne croit-on pas lire déjà les paroles de Zarathoustra :

« En vérité, mes amis, je marche parmi les hommes comme parmi des tronçons d'hommes et des membres humains mutilés. Ce qui fait l'épouvante de mon regard, c'est que je trouve l'homme mutilé et épars comme sur un champ de bataille et de boucherie (2). »

Les Allemands surtout sont des hommes parcellaires; sont le peuple du travail contraint, automatique et dénué de joie (3). Leurs vertus même apparaissent comme un « mal brillant », un palliatif dicté par la peur, une peine servile que s'imposent des cœurs veufs de pensées belles (4). Et Zarathoustra ne dira-t-il pas :

« La vertu est pour eux ce qui rend modeste, ce qui apprivoise. Ils sont prudents. Leurs vertus ont des doigts prudents. Or, ceci est lâcheté, bien que cela s'appelle vertu (5). »

Il n'est pas jusqu'au mépris du bonheur vulgaire, de « cette somnolence appelée bonheur dans la bouche des valets », où elle a un goût d'eau tiède et bouillie, qui n'ait laissé une trace dans le mépris de Nietzsche pour la

---

(1) Hœlderlin, *Hyperion :* « Handwerker siehst du aber keine Menschen. Denker, aber keine Menschen. Ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hænde und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut in Sande zerrinnt ? »

(2) *Zarathustra, Von der Erlösung* (*W.*, VI, 205).

(3) Il est à remarquer qu'aujourd'hui encore un juge de la compétence de Werner Sombart estime que le trait caractéristique des Allemands et leur talent principal est d'être des « hommes parcellaires » (*Teilmenschen*), des spécialistes heureux d'exceller dans une spécialité et qui s'y confinent... Werner Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im XIXten Jahrhundert*, 1903, p. 123 sq.

(4) Hœlderlin, *Hypérion*, p. 173.

(5) Nietzsche, *Zarathustra, Von der verkleinernden Tugend*, § 2 (VI, 249).

misère des joies trop faciles. Le bonheur est de se réjouir de l'avenir, d'y travailler, de « vivre d'une vie solaire », de boire les rayons que nous verse l'astre qui chemine au-dessus de nous, de se nourrir d'actes, de trouver la joie dans la force, et de succomber d'une mort peu commune. Que de linéaments qui dessinent déjà le Surhumain de Nietzsche, dans cet Hypérion qui veut élargir son âme jusqu'à y « condenser en un moment tous les âges d'or révolus, la quintessence des plus hauts esprits, la force de tous les héros du passé » ([1])? Pour la première fois, par Hœlderlin, la pensée platonicienne d'une démocratie du beau vivant dans une république réelle, d'une moisson de génies, qui se lèverait d'une semence jetée par de grands éducateurs, s'approche de la pensée de Nietzsche. Elle est voilée encore, mais il ne l'oubliera plus; et quand il la retrouvera dans le texte grec, il ira droit aux formules qui révèlent la pensée foncière et trop méconnue : « dann ruhen wir erst, wenn des Genius Wonne kein Geheimniss mehr ist » ([2]). Or, cette pensée enveloppe l'idée aussi de l'universel rajeunissement : *Es muss sich alles verjüngen; es muss von Grund aus anders sein.* Toutes les joies auront une gravité nouvelle; et tous les labeurs seront une joie d'affranchissement. Ces épousailles de la nature et de l'esprit, cette sensibilité de l'homme ouverte à l'enjouement, qui vient des puissances vierges de la nature, cette complicité d'enthousiasme où s'unissent la nature et l'homme, est-ce autre chose que la prophétie de Nietzsche ([3])? Cet enthousiasme sans doute aura besoin d'une interprétation nouvelle. Nietzsche sera mis sur la trace de cette interprétation par d'autres maîtres, qui seront les romantiques. Pour l'instant le problème posé

([1]) Hœlderlin, *Hypérion*, p. 75. — ([2]) *Ibid.*, p. 124. — ([3]) *Ibid.*, 116, 146.

par Hœlderlin est celui de l'éducateur héroïque, qu'une irrésistible fatalité présente en lui pousse à répandre sa profusion intérieure. *Eine Macht ist in mir und ich weiss nicht, ob ich es selber bin, was zu dem Schritte mich treibt.* Ce héros de la pensée à la fois et de l'action, qui périrait de ne pas suivre l'appel intérieur, qui préfère périr pour l'avoir écouté, et qui sent son courage grandir à chaque coup de massue de la destinée [1], ne doutons pas qu'il n'ait laissé au cœur de Nietzsche son image pathétique.

II. *Le drame d'Empédocle* (1797). — Hœlderlin a peint une fois, cet éducateur philosophe, ennemi de la civilisation présente, et pénétré ardemment de l'unité profonde qui joint tous les vivants. Instinctivement, il choisit un de ces Présocratiques que réhabilitera Nietzsche, Empédocle. Et pourrons-nous oublier que Nietzsche aussi nous a laissé le scénario d'un drame du même nom? Si nous voyons jusqu'aux comparses porter des noms pris au drame d'Hœlderlin, ne les croirons-nous pas empruntés? Nous aurons à dire pourquoi le drame de Nietzsche eût différé, par son esprit, du drame d'Hœlderlin. Entre Hœlderlin et Nietzsche, Schopenhauer et Wagner ont passé. Mais par delà l'*Empédocle* de Nietzsche et par delà Schopenhauer, le candide et éloquent drame d'Hœlderlin jette déjà des lueurs sur un avenir où surgira Zarathoustra.

Hœlderlin ne sait pas ce que c'est qu'une tragédie. En revanche, il a une profonde et émouvante notion du tragique. Chez lui, une personnalité forte se brise contre le destin tout-puissant; et toutefois elle n'a pas de cesse qu'elle n'ait déployé une fois au moins ses ailes toutes

(1) Hœlderlin, *Hypérion*, 168, 120.

grandes. Son rêve est de toucher une fois à la perfection d'une joie, quand ce ne serait que de chanter une fois un chant irréprochable.

> Die Seele, der im Leben ihr goettlich Recht
> Nicht ward, die ruht auch drunten im Orkus nicht [1].

Avoir vécu une fois comme les dieux, voilà de quoi nous consoler de descendre dans le néant éternel. Mais quel est le risque? C'est de la douleur que naît toute beauté et toute grandeur d'âme. Une grande destinée surgit pour nous, comme Vénus, de la profondeur des flots mortels [2]; toutefois elle nous y entraîne avec elle, et de ceux qui l'ont vue, et qu'elle a désignés du regard, elle exige le suprême sacrifice. L'erreur tragique où ils sont au sujet de leur triomphe les précipite plus sûrement au désastre. Les purs iront d'avance au gouffre, les yeux ouverts, se sachant marqués par la mort. Mais il est humain d'avoir besoin de cette purification. Empédocle, tout grand qu'il soit, devra dépouiller, lui aussi, l'illusion tragique.

Il est le maître de toutes les forces de la vie : la nature le sert, tant il a de science. Il sait les breuvages qui guérissent; il sait le secret du bonheur des anciens jours, et par là devine les linéaments de l'avenir [3]. Il est le grand transformateur des âmes; il en est le fascinateur aussi : « Ein furchtbar, *allverwandelnd* Wesen ist er [4] ». N'est-ce pas dire, en langage nietzschéen, qu'il « transvalue toutes les valeurs »? Mais, pour mûrir,

---

(1) « L'âme, à qui n'est point échu durant sa vie son droit sacré, ne trouve pas non plus le repos dans l'Hadès. » HŒLDERLIN, *An die Parzen* (I, 172).

(2) HŒLDERLIN, *Das Schicksal* (I, 138).

(3) HŒLDERLIN, *Empedokles. Zweite Redaction*, I (t. II, 256).

(4) *Der Tod des Empedokles* (fragment de 1796), t. II, 234.

il vit dans la retraite, nourricière de son enthousiasme. Les fantômes des actions futures se lèvent au regard de sa contemplation solitaire. Hœlderlin ne le fait pas indifférent à la détresse de son peuple. Son Empédocle descend parmi les hommes au jour où le remous confus des multitudes a besoin d'une parole qui l'apaise. Que signifient ces jours d'émeute nocturne et sanglotante? cette division entre les proches? cette inefficacité des lois? C'est le signe que le dieu s'en va du peuple, et alors c'est au philosophe à le conjurer et à le faire redescendre des étoiles; ou plutôt l'esprit de la cité, avant de s'en aller, choisit un dernier élu pour dire sa volonté et pour assurer la transmission des lois de la vie à la cité qui change.

Il y a dans Hœlderlin cette vue profonde sur le caractère grec : un goût de tyrannie est vivant dans les plus grands des penseurs hellènes, mais aussitôt il généralise : par elle-même la pensée est tyrannique. Hœlderlin sait par Schiller que toute pensée est d'abord négation impie, analyse dissolvante. Il prêtera donc à son philosophe un prodigieux orgueil de pensée novatrice. Une allusion contemporaine est présente à cette peinture de la faute et de la purification du philosophe. N'oublions pas que Hœlderlin a été condisciple de Schelling et de Hegel au séminaire théologique de Tübingen. Il a entendu Fichte en 1794 à Iéna. Pour le naturisme profond de Hœlderlin, le criticisme kantien, l'idéalisme de Fichte, la logique hégélienne attachée à reconstruire le réel au lieu de s'y donner, sont une déviation. Seule la sentimentalité peut nous ramener à la nature que nous avons abandonnée. Empédocle, si profondément initié aux secrets du savoir, commet cette ingratitude de suivre la croyance criticiste et de méconnaître la nature où tout savoir s'alimente. Un jour, sur l'*agora*, il a professé cet enseignement des-

tructif : « La nature est muette, le soleil, la terre et tous ses enfants sont solitaires. Aucun lien ne les joint. Tous les êtres sont de mauvaises herbes gaspillées. S'il y a une unité vivante qui en fasse le lien, c'est que l'esprit a introduit cette unité dans le chaos et pétri la poussière des phénomènes. » Et sans doute, comme dans Fichte, la force synthétique par laquelle sont jointes ainsi les choses réside non seulement dans notre esprit, mais plus profondément, dans notre sentiment [1]. Il n'en est pas moins vrai que cette philosophie déracine l'homme de la nature ; elle croit la nature inerte, alors que l'homme tient d'elle toute son énergie. Par un délirant orgueil nous nous croyons alors dieux nous-mêmes [2]. Criminelle pensée, qui fut celle de la philosophie allemande. Le philosophe ne doit être que l'envoyé de la nature ; il la représente ; il nous en apporte les conseils, formulés en langage humain. Il ne peut prétendre ni à la régenter, ni à la remplacer.

La fatalité tragique a voulu que le philosophe portât parmi le peuple cette propagande de révolte. Il le séduira un temps, en se jouant des lois et des dieux. Est-il étonnant que la prêtrise soulève contre lui le peuple à la longue ? Hermocrate, le prêtre, fait renverser la statue et souille par des gestes sordides le visage ensanglanté du philosophe. Cet antagonisme des prêtres et des philosophes est une vieille affabulation rationaliste que Nietzsche ne sera pas tenté de reprendre. Entre la philosophie et la haute prêtrise, il discernera de bonne heure des affinités subtiles ; et le jour où il condamnera la prêtrise, la philo-

---

(1) Il me paraît nécessaire d'interpréter ainsi les vers 330 sq. de la seconde rédaction : « Denn ich *geselle das Fremde... und binde beseelend* und wandle — Verjüngend die zögernde Welt. » (I, 245.)

(2) « Ich Allein — War Gott und sprachs in frechem Stolz heraus », v. 759 (I, 258).

sophie sera enveloppée avec elle dans la même condamnation. Aussi bien le châtiment vrai de cette velléité d'orgueil tyrannique, c'est pour la philosophie la solitude de l'âme ; car la cité la rejette, et il est séparé de la nature par le remords de l'avoir reniée. Il connaît l'épouvante d'être seul et sans dieux ; et c'est là la mort véritable (1). Nietzsche se lamentera, lui aussi, de sa solitude plus profonde que celle du Dante et de Spinoza, qui eux, du moins, vivaient avec la certitude d'un dieu confident de leur pensée.

Mais ce qui nous importe davantage, c'est la psychologie même de la régénération par la mort, et les moyens par où elle se produit sur la scène. En vérité, n'a-t-elle pas une notable ressemblance avec la caverne de Zarathoustra, cette grotte toute proche du cratère empli de souffles, où Empédocle se retire avec un seul disciple fidèle ? Après un dernier regard sur les îles et sur la mer où meurt le soleil, c'est là qu'il prétend se réconcilier avec les dieux. Ce qu'il expie là, c'est son orgueil et davantage le crime d'avoir servi les hommes avec aveuglement. Sa purification commence, quand il se rend compte de sa mission vraie. Empédocle certes ne représente pas le passé respectable, la Patrie, la Religion ; il est l'Avenir et il est l'Héroïsme. Cela suffit pour qu'il vive en communion avec les dieux. Mais n'est-ce pas dire que les hommes choisis pour proférer des paroles d'avenir ont à disparaître du présent ? Consentir le sacrifice de soi, voilà donc le signe de la plus grande intimité avec la vie divine.

Toutes les revanches se préparent pour l'homme brisé, bafoué et solitaire, en qui a pu mûrir une telle résolution. Dans cette fin de drame, ce n'est pourtant pas la péri-

---

(1) « Allein zu sein, und ohne Gœtter, dies — Dies ist er ! ist der Tod ! » Hœlderlin, *Empedokles*, v. 697, t. II, 256.

pétie vengeresse qui attire notre attention, mais la grandeur nouvelle et déjà toute nietzschéenne du héros. Hœlderlin ramène jusqu'à Empédocle le cortège populaire. Encore une fois, la horde des insulteurs, conduite par le même prêtre Hermocrate, montera jusqu'à lui. Hermocrate ose parler en maître. Il ose, lui qui chasse les joies par des angoisses, qui étouffe au berceau les héros, et flétrit toute jeunesse par des doctrines d'astuce, offrir son arbitrage. Mais dans le duel avec l'esprit de feu de la philosophie, il succombera. La foule le sent bien, elle qui, faible et mobile, avait failli tuer l'homme envoyé par les dieux. A présent, convaincue, revenue à sa générosité naturelle, elle lui demande d'être son législateur. Elle lui offre la couronne royale. Il faut bien entendre cet enseignement qui est la source de plus d'une pensée de la morale « surhumaine ».

« Repousser, pour le bien de la patrie, la couronne que nous pourrions conquérir », c'était la morale que Hœlderlin puisait dans le *Fiesque* de son maître Schiller. Son Empédocle redira, en généralisant :

Dies ist die Zeit der Kœnige nicht mehr.

Et Zarathoustra répétera : « *Was liegt noch an Kœnigen?* » L'aigle ne jette-t-elle pas dans l'espace les aiglons, dès que les ailes leur ont poussé? Ainsi Empédocle, chez Hœlderlin, fait honte à ceux qui veulent faire de lui un roi, sous prétexte qu'il fallait des rois aux ancêtres. En échange de la couronne refusée, il offre à la multitude son secret, médité la nuit sous les étoiles, et pieusement réservé pour l'aurore, comme un dernier legs à la cité natale, avant de mourir. Ce secret, c'est le rajeunissement éternel de l'homme, par la mort régénératrice, par la révolution, par l'élan qui dépasse sans cesse l'échelon de la vie présente. Oui certes, l'homme a vécu, un temps,

comme la plante et comme l'insecte humble. Il a été végétal immobile, et chrysalide close. A présent, c'est peu de dire qu'il brise son enveloppe de ténèbres, qu'il s'étonne de la lumière épanouie. La vérité est qu'il se détache du sol; qu'il devient être ailé; qu'il gravit un degré nouveau dans l'échelle des vivants. De là cette grande inquiétude qui s'empare d'Agrigente. La vie se réveille dans l'enveloppe vieillie de la cité. Elle prend son vol. Elle abandonne la dépouille des aïeux, les coutumes, les lois vieilles. Il faudra du temps pour que Nietzsche, lui aussi, conçoive la civilisation nouvelle comme le fronton d'un temple posé sur les hautes colonnes des lois égales pour tous. Mais cette faculté de vivante métamorphose, de destruction et de reconstruction de soi et de la cité, n'est-ce pas en elle que Nietzsche verra le signe principal d'une humanité capable de se dépasser?

Tel est le héros d'Hœlderlin. Et il s'en va, parce qu'il ne faut pas que l'envoyé des dieux soit méconnu deux fois, et parce que sa parole ne peut recevoir le sceau de la vérité que par la mort. Ses disciples ne seront pas seuls. Il n'y a plus de solitude pour ceux qui ont compris un tel enseignement. Cet enseignement sort de la floraison des astres comme des fleurs étoilées de la terre. Il est le gage de la fraternité entre l'homme et les énergies universelles. Mais parmi les prédictions que le philosophe, en s'en allant, déposera sur des lèvres chères, il y en a une qui doit encore nous retenir. Il la profère dans l'enthousiasme de la résolution, qui porte librement à ses lèvres la coupe mortelle :

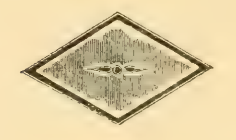
Va donc, et ne crains rien,
D'un retour éternel toutes choses reviennent,
Et ce qui doit échoir, déjà s'est accompli (1).

---

(1) Geh, fürchte nichts. *Es kehret Alles wieder*, Und was geschehen soll ist schon vollendet (v. 2231), I, 305.

Ainsi se lève des choses terrestre le voile de la mort lui-même ; ceux qui savent accepter le destin de la vie éphémère reçoivent de lui la révélation de l'éternité promise aux moindres événements de cette vie. Il ne reste plus à celui qui a reçu cette révélation qu'à se fondre dans la flamme de l'universelle vie : la coupe incandescente de l'Etna reçoit le corps d'Empédocle.

Mais l'*Empédocle*, que Nietzsche méditera en 1870, ne mourra pas autrement; et, dans des plans d'achèvement du *Zarathustra*, c'est une pareille cosmologie que le Sage de Nietzsche enseigne à ses disciples épouvantés : dans l'ivresse de la surhumanité entrevue, il leur prédit le retour éternel. Il offre cette prédiction comme un viatique d'héroïsme pour les âmes capables de s'oublier devant la grandeur des causes auxquelles elles se dévouent. Il y aura l'enthousiasme d'Hœlderlin dans le serment mélancolique avec lequel, dans Nietzsche, les disciples descendront dans l'Etna le cercueil de Zarathoustra.



CHAPITRE IV

KLEIST [1].

A QUELLE époque Nietzsche a-t-il connu Kleist? Dès le collège sans doute. Mais aucun esprit, dans la littérature allemande d'avant lui, n'a eu plus d'affinité profonde avec le sien. Non seulement Nietzsche le connaît. En réalité l'œuvre de Nietzsche prolonge celle de Kleist et l'absorbe tout entière, comme auparavant l'œuvre de Wagner lui avait paru redire en mieux la pensée kleistienne. Nietzsche et Kleist se ressemblent en tout, par le cœur, par la pensée et même par la destinée. « Il ne me procure que des souffrances, ce cœur éternellement agité, qui, pareil à une planète, incessamment dans son orbite balance de droite à gauche [2]. » Kleist gémissait ainsi sur son âme toujours mobile et si « étrangement tendue » [3]; et c'est de la même tension et des mêmes brusques revirements de l'âme que souffrait Nietzsche, alors même qu'une pudeur stoïque l'empêchait de s'en plaindre. Il est

---

[1] Il y a une petite littérature très récente, mais intéressante sur cette question : v. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, 1902. — Hélène Zimpel, *Kleist der Dionysische* (Nord und Süd, 1904). — Ottokar Fischer, *Nietzsche u. Kleist* (Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum, 1911, pp. 506-519). Surtout le livre de Rudolf Herzog, *Heinrich von Kleist* (1913) supérieur à Otto Brahm, *Heinrich von Kleizt*, 1883.

[2] Kleist, Lettre à Wilhelmine von Zenge, 9 avril 1801 (*Werke*. Ed. Erich Schmidt, t. V, 214.)

[3] *Ibid.*, 14 avril 1801, t. V, 216.

facile aux médiocres d'appeler faiblesse une inquiétude, où il faut voir surtout le tourment d'une sensibilité plus vibrante et plus étendue. S'ils manquent d'énergie au premier moment, c'est que leur attention est sollicitée en plus d'un sens; et il leur faut extraire d'une passion multiple un vouloir plus riche, dont la constance a dû être laborieusement construite. « On peut à tout objet, même futile en apparence, rattacher des pensées intéressantes; et c'est là précisément le talent des poètes. Ils ne vivent pas plus que nous en Arcadie, mais ils savent découvrir ce qui est Arcadien, ou plus brièvement ce qui est intéressant même dans les plus vulgaires objets de notre entourage (1). » Nietzsche ne parlera pas autrement de ce don de s'étonner, qui, pour Platon et Emerson, est le privilège des philosophes. Ainsi, la moindre variation du paysage modifie leur émotion et la qualité de leur perception des choses. « L'étroitesse des montagnes semble influencer le sentiment surtout. L'étendue des plaines agit davantage sur l'intelligence », dit Kleist dans sa jeunesse; et il a soin de classer « ces impressions profondes que laisse aux cœurs tendres et impressionnables le spectacle de la création sublime » (2). Plus d'une fois il préférera les paysages voilés de cette brume, qui « fait attendre plus de choses qu'elle n'en cache »; et l'éclairage de Claude Lorrain, si cher à Nietzsche, et qui, sous un « ciel pur, d'un bleu italique » et dans une atmosphère tra-

(1) Kleist, 19 septembre 1800 (t. V, 137). On ne tiendra compte dans les rapprochements qui suivent que des lettres et des fragments de Kleist que Nietzsche a réellement pu connaître par Eduard von Bülow, *Heinrich von Kleist's Leben und Briefe*, 1848; Koberstein, *Heinrichs von Kleist Briefe an seine Schwester Ulrike*, 1860; et Köpke, *Heinrich von Kleist's Politische Schriften*. 1862. Mais nous citons d'après les *Werke* publiés par Erich Schmidt, Minde-Poüet et Steig.

(2) Kleist, 3 et 4 septembre 1800 (t. V, 100, 105).

versée d'aromes sucrés, baigne la vallée de l'Elbe encadrée d'une arabesque de collines (1).

Déjà pour Kleist « la solitude dans la libre nature était la pierre de touche de la conscience » (2), comme elle offrit à Nietzsche un refuge où il réconfortait et épurait sa pensée. Cette lutte d'une grande vocation qui a besoin du recueillement pour prendre conscience d'elle-même, mais qui n'arrive plus à franchir cette paroi du silence où elle a dû s'enfermer pour mûrir, Nietzsche, avant de la vivre, en a connu la douleur par l'exemple de son grand devancier. Comme lui, Kleist déjà souffrait de la société, parce qu'on n'y pouvait être « tout à fait vrai » et qu'il répugnait à « jouer un personnage », ou, comme le dira Nietzsche de lui-même, « à se masquer » (3). Kleist seul avait parlé avec cette gravité de la mission mystérieuse qui l'attendait, invisible et obsédante au point d'absorber toutes ses forces, à toutes les minutes (4). Cette mission rompait tous les liens entre lui et le monde ; elle le rendait dissemblable à tous les hommes ; et elle épaississait autour de lui la muraille de la solitude multipliée.

« Avec raison on peut se méfier de projets qui, entre tant d'hommes, n'en trouvent pas un qui les comprenne ou les approuve. Et pourtant il en va ainsi des miens ; on ne les comprend pas, cela n'est que trop certain... De ce qui remplit mon âme entière, je n'ai pas le droit de rien laisser soupçonner (5). »

Nietzsche connaîtra un jour cette angoisse que nous donne une tâche secrète et terrible, dont la responsabilité est mise par le destin sur les épaules d'un seul.

« Il ne faut plus me juger à l'étiage du monde... Je porte dans ma poitrine une prescription intérieure, auprès de laquelle toutes les

(1) Kleist, 4 mai 1801 (t. V, 219). — (2) *Ibid.*, 3 septembre 1800 (t. V, 107). — (3) *Ibid.*, *Briefe*, 5 février 1801 (t. V, 197). — (4) *Ibid.*, 12 novembre 1799 (t. V, 47). — (5) *Ibid.* (t. V, 49).

autres, venues du dehors, fussent-elles signées d'un roi, sont pour moi sans valeur [1]. »

Il n'est pas possible de dire plus clairement l'expérience que Kleist faisait ainsi après Hœlderlin : un grand esprit, dès qu'il prend conscience de lui-même, échappe aux morales reçues, et « transvalue toutes les valeurs ». Il ne peut demander conseil à personne et personne ne peut le renseigner sur le chemin que lui tracent « les conditions de sa nature physique et morale » [2]. Sa vocation créatrice le désigne au mépris et le voue à la solitude. Alors parfois un subit besoin de prosélytisme s'empare de lui. Kleist se cramponne désespérément à la tendresse de sa sœur Ulrique et cherche à lui imposer sa clairvoyance à force de sympathie : « Je voudrais être compris d'une âme *unique* au moins, quand toutes les autres me méconnaîtraient. » Il ne rougit ni de sa faiblesse [3] ni du pédantisme avec lequel il rédige pour sa fiancée Wilhelmine des règles de dressage moral et intellectuel. C'est qu'il la veut parfaitement ouverte à un enseignement qu'il sait difficile, et prête pour une vie commune, qu'il imagine comme une vivante harmonie : « *Ausbilden nach meinem Sinn... Denn das ist nuneinnal mein Bedürfniss.* » Et il ajoute :

« Ah ! si tu savais combien la pensée de faire de toi un jour une âme parfaite, exalte en moi toutes les forces vitales ! [4] »

Nietzsche aussi vivra des jours où il s'attachera d'un effort anxieux à une âme de disciple, d'amie ou de sœur, et où il exigera de ces âmes l'obéissance totale comme une

(1) Kleist, *Ibid.*, 10 octobre 1801 (t. V, 259). — (2) *Ibid.*, 18 mars 1799 (t. V, 24). — (3) *Ibid.* (t. V, 48). — (4) *Ibid.*, 4 septembre; 10 octobre 1800 (t. V, 109, 142).

preuve de confiance donnée à la fois à sa mission et à sa personne. Le tragique intime de sa vie de cœur vient tout entier de cette recherche, sans cesse recommencée et toujours malheureuse, qui exige de ses amis une sympathie fidèle jusqu'au vasselage.

Ballotté par une sensibilité violente et par les plus dures expériences, Kleist ne « perd pas de vue pourtant sa maxime intérieure ». Il sent qu'on peut « en toute rigueur, diriger le destin » ([1]), au lieu de se plier à ses caprices. Ce que Nietzsche a pu admirer en lui, c'est cette tenacité à se forger un plan de vie, pour donner à sa conduite la continuité, la consistance et l'unité; pour concentrer toutes ses pensées, tous ses sentiments et tout son vouloir sur cette fin que le destin lui grave au front. Nietzsche a aimé cette vertu de la fidélité tenace à la parole donnée, du *Stand halten;* et l'un des signes auxquels jusqu'au bout il reconnaîtra l'homme supérieur, c'est qu'il est l'homme aussi de la logique prolongée et des opiniâtres desseins.

L'œuvre longtemps couvée et cachée ne peut se réaliser que par une âme affranchie de tout autre souci. C'est là surtout l'enseignement que Nietzsche a retenu de Kleist. Accepter une fonction publique, se plier sans examen aux exigences de l'État, être l'instrument aveugle de ses desseins inconnus, Kleist ne l'a pas pu ([2]). La gloire et le bonheur que donne une fonction publique, il les a méprisés. Sa pensée n'a-t-elle rien appris des années passées dans la garde prussienne? Nous ne le croirons pas. Il s'est rendu compte de toutes les antinomies qui mettent aux prises la grandeur et la servitude militaire : Le *Prinz*

([1]) Mai 1799 (t. V, 41-42).
([2]) Kleist, *Ibid.*, 13 novembre 1800 (t. V., 151).

von Homburg n'aurait pas surgi sans cela dans son esprit. Pareillement, la pensée de Nietzsche n'aurait pas grandi, s'il ne l'avait nourrie des dures obligations que lui imposaient les années si pénibles de son professorat. Kleist avait dit : « Je n'ai pas le droit de choisir une profession publique. » Nietzsche a connu par lui ce précepte impérieux et, glorieusement entré dans la carrière professorale, il l'a quittée par probité envers lui-même. La préoccupation des deux hommes fut pareille : « La *culture de l'esprit* me parut la fin unique digne de mon effort ; la *vérité,* la seule richesse digne d'être possédée [1]. » Nietzsche n'oubliera pas ce mot d'ordre de son devancier. Et il n'est pas jusqu'au mépris de l'État qu'il n'ait reçu de lui en partage. Kleist est de cette pléïade pessimiste, dont fut Hœlderlin, qui, avant Schopenhauer, méprisa l'État pour son souci utilitaire, reconnaissable jusque dans les libéralités qu'il prodigue à la science. Car l'État fait par elles un placement, qui fructifiera par l'amélioration des techniques et des industries ; il songe à des commodités sensibles, à des jouissances de luxe et à des profits matériels [2]. Il n'a pas d'amour désintéressé pour les choses de l'esprit. Nietzsche fera son profit de ce réquisitoire, quand il écrira la *I*re et la *III*me *Unzeitgemässe*.

I. — Dans cette recherche du vrai, les crises poignantes ne sont épargnées ni à Kleist ni à Nietzsche qui le suit. L'occasion de leurs drames intérieurs est différente, mais la marche en est la même. Nietzsche commence sa route à un endroit où Kleist n'était pas parvenu tout de suite. Mais ils cheminent ensemble, une fois qu'ils se sont rencontrés. Quand par la philosophie kantienne, Kleist

---

(1) Kleist, *Ibid.*, 22 mars 1801 (t. V, 204).
(2) *Ibid.*, 15 août 1801 (t. V, 247).

aperçut la relativité de la connaissance ; quand il lui fut évident qu'une vérité, construite par des esprits d'ici-bas, ne peut nous suivre par delà la tombe, la vie sembla pour lui avoir perdu tout son sens ; et cette révélation philosophique demeura pour lui une blessure au plus profond de l'âme (1). Nietzsche connaîtra à d'autres heures le même effondrement. Mais tout de suite, il sympathise au spectacle de cette catastrophe de la croyance ; et il envie le siècle où des hommes d'élite savaient témoigner une si naïve douleur, parce qu'ils ne trouvaient plus démontrable une philosophie adaptée aux besoins « les plus sacrés » de leur cœur (2).

Le savoir, qui ne peut nous conduire à une vérité cachée derrière la surface des choses, à quoi donc peut-il servir? Faut-il en désespérer, comme fait Kleist en des boutades où il affirme que « des siècles ont dû s'écouler avant qu'on pût accumuler autant de connaissances qu'il fallait pour reconnaître qu'il n'en faudrait pas avoir » (3)? Non sans doute. Des besoins physiques et des besoins moraux également impérieux poussent l'homme à savoir. Le problème de la valeur et de la mesure nécessaire du savoir est posé par Kleist dans toute l'étendue qu'il aura chez Nietzsche. Dès que le savoir n'a plus l'efficacité de soulever le rideau des phénomènes pour nous faire toucher de l'absolu, il faut lui chercher une autre justification, car les hommes en abusent. On voit des savants sans relâche fourbir leurs connaissances et « aiguiser des lames » qui ne serviront jamais. Or, si l'on se demande à quoi peut servir un savoir qui n'atteint plus le vrai, une réponse

---

(1) Kleist, *Ibid.*, 22 mars 1801 (t. V, 204). Il fut « tief in seinem heiligen Innern verwundet ».
(2) Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, § 8 (I, 409).
(3) Kleist, *Ibid.*, 15 août 1801 (t. V, 248).

demeure possible. Il peut servir à avoir prise sur le réel apparent. Il nous prépare à agir [1]; de toutes les leçons que Nietzsche extraira de Kleist, il n'y en a pas eu de plus durable que celle qui mesure la valeur du savoir à son efficacité pour l'action.

Brusquement, vers 1801, Kleist a donc le « dégoût du savoir », et il lui semble qu'il pèse sur les hommes comme une dette contractée qui les oblige, non seulement à agir pour le bien, mais simplement à agir (*schlechthin zu tun*). Le savoir ne sert qu'à affiner la qualité de cette action; et « sans lumières l'homme ne dépasse pas le niveau de la bête » [2]. La superstition et l'insécurité accompagnent l'ignorance; la corruption et le vice sont la rançon de l'intelligence informée : ce rousseauisme naïf fut celui de Kleist et il n'est pas sans avoir effleuré Nietzsche.

Pourtant, cette influence de Kleist ne s'arrête pas là. A mesure qu'il réduisait la valeur absolue du savoir, pour ne plus estimer en lui que son utilité pour l'action, Kleist en venait à incriminer, plus encore que la science, la *pensée* elle-même. Le fragment de 1810, *Von der Ueberlegung*, que Nietzsche a connu, estime que la réflexion trouble et paralyse, jusqu'à l'annihiler, la force nécessaire pour agir et qui jaillit du sentiment seul. Ni la sûreté, ni la grâce de nos actes ne restent intactes, et la pensée nous rend gauches, loin de nous instruire à agir. A peine si elle peut servir « à prendre conscience après coup de ce qui dans notre procédé était vicieux et fragile, et à régler notre sentiment pour d'autres cas à venir » [3]. Si « le paradis » est l'intégrité d'une âme sûre de ses instincts et

---

(1) Kleist, *Ibid.*, 10 octobre 1801 (t. V, 261) : « Kenntnisse, wenn sie noch einen Wert haben, so ist es nur, in sofern sie vorbereiten zum Handeln. »

(2) Kleist, *Briefe.* A Ulrique, 5 février 1801; à Wilhelmine de Zenge, 15 août 1801 (t. V, 198, 248, 250).

(3) *Ibid.*, t. IV, 180.

de ses actes comme le croit Kleist, ce paradis est donc derrière nous ; il est verrouillé pour nous et gardé par un archange, depuis que nous avons goûté à l'arbre de la connaissance. Il nous faut faire le tour du monde, chargés de notre pénible savoir, et redécouvrir une nouvelle entrée de l'Eden perdu (1). Aucune doctrine n'a été plus propre à pousser Nietzsche dans le *pragmatisme*, où il aboutira quand la philosophie schopenhauérienne du vouloir-vivre se combinera chez lui avec des notions nouvelles sur la vie puisées dans les biologistes modernes.

Dans cette évolution commune de Kleist et de Nietzsche, les deux premières étapes diffèrent. Kleist a cru en la vérité pour en désespérer ensuite et pour envier alors les artistes qui, à défaut du vrai, absent du monde, se consolent par la beauté (2). Nietzsche, inversement, s'est reposé d'abord dans l'illusion esthétique et fera ensuite un effort désespéré pour atteindre à la vérité par une intelligence épurée. Tous deux, ces deux phases franchies, garderont le culte de la vie. Chez Kleist, plus voisin de Rousseau, ce culte s'identifie encore avec le culte de la nature.

« Il existe un maître, excellent si nous le comprenons bien, c'est la *nature*... Fausses sont les fins que n'assigne pas à l'homme la pure nature (3). »

Mais il se rend compte que nous ne pouvons rien connaître, comme il le dit en formules finalistes un peu attardées, « du plan que la nature a projeté pour l'éternité »; et de toutes les infirmités de notre intelligence, c'est là la plus grande (4). Notre esprit est fait pour apercevoir un

---

(1) Kleist, *Ueber das Marionettentheater*, 1810 (t. IV, 141), déjà connu de Bülow, p. 263.
(2) Kleist, *Briefe*, 21 mai 1801 (t. V, 222).
(3) *Ibid.*, 16 novembre 1800; 3 juin 1801 (t. V, 159, 225).
(4) *Ibid.*, 15 septembre 1800 (t. V, 127), 3 juin 1801 (t. V, 225).

étroit fragment de l'existence naturelle, à savoir notre vie terrestre. Il faut accepter cette vie dans toute sa mobilité. Il faut, avec une résolution vigilante et alerte, extraire le suc de toutes les minutes fugitives : « Celui-là seul qui vit pour l'instant présent vit pour l'avenir » Le sens de la vie exclut la réflexion et le prudent calcul :

« La vie est la seule propriété qui n'ait de valeur que par la mésestime où nous la tenons. Celui-là seul peut en tirer parti pour de grandes fins qui serait capable de la rejeter avec facilité et avec joie. »

Cette « réalité énigmatique, forte comme une contradiction, superficielle et profonde, dénuée et riche, pleine de dignité et méprisable, emplie de significations multiples et insondables », la vie : voilà ce que Kleist nous prescrit d'aimer et ce qu'il nous croit « tenus d'aimer comme par une loi naturelle » (1). On croirait déjà entendre le style de Nietzsche et ces modulations passionnées d'adjectifs antithétiques, par lesquelles il dira le mystère de la vie « irréfutable », qui est « labeur farouche et inquiétude », « rapidité, nouveauté, étrangeté », et qu'il faut aimer avec bravoure en la bénissant ne n'être pas douce (2).

Une telle croyance, dans Kleist déjà, enveloppe une morale toute réaliste. La plus sûre manière d'intervenir dans le dessein inconnaissable de la nature, de collaborer à cette œuvre d'éternité qui se réalise par l'effort de tous ceux de nos instants où se dépense une vie dénuée de calcul, c'est d'occuper toute la place qui nous a été concédée sur cette terre. « Je limite étroitement mon activité à cette vie sur la terre (3). » Jamais ce précepte de « rester

(1) Kleist, *Briefe*, 15 août 1801 (t. V, 245).
(2) Nietzsche, *Zarathustra* (t. VI, 65).
(3) Kleist, *Briefe*, 16 septembre 1800 (t. V. 131).

fidèle à la terre », que Nietzsche fit sien, n'avait été formulé aussi fortement par un poète spiritualiste. Il n'y manque ni la recommandation aux jeunes femmes de protéger leur cœur comme d'un « bouclier de diamant » par cette pensée : « Je suis née pour être mère » ; ni cette pensée qui voit dans l'effort sacré d' « élever une humanité noble », capable un jour de nous dépasser (1), la plus haute valeur que nous puissions tirer de notre existence terrestre.

Cette humanité future, Kleist la voulait heureuse autant que vertueuse; mais il ne savait pas bien définir cette vertu. Il se rendait compte qu'il peut y avoir du crime, du dommage et de la violence enfermés dans plus d'un acte que l'histoire glorifie. Il savait que la vertu terrestre n'est jamais pure (2), et toutefois s'en faisait une image qu'il pressentait comme « une chose grande, sublime, ineffable », pour laquelle il ne trouve ni un mot ni une image (3). Il faudrait tous les fragments de vertus réunis dans des hommes divers, la magnanimité, la constance, le désintéressement, la philanthropie des plus grands, pour suffire à l'idéal qu'il s'en fait. Ainsi pour Nietzsche, l'élan de notre effort moral sera pressentiment de toute la perfection recélée en l'obscur avenir. Il poursuivra les plus lointains fantômes et s'attachera à des amitiés « en qui le monde est achevé, comme une coupe de bien » (4). Cette morale qui prend pied dans la durée, à force d'audace instantanée, est individualiste autant qu'elle est attachée au réel. On peut redire de la conduite des hommes ce que le jeune poète écrit à un peintre débutant :

---

(1) Kleist, *Briefe*, 10 octobre 1800 (t. V, 143). — (2) *Ibid.*, 10 octobre 1801 (t. V, 260). — (3) *Ibid.*, 18 mai 1799 (t. V, 27); Bülow, p. 90. — (4) Nietzsche, *Zarathustra* (*W.*, VI, p. 90).

« Le problème, par le ciel et la terre! n'est pas d'être un autre que vous, mais d'être vous-même; d'amener à la lumière ce que vous avez en vous de plus particulier et de plus intime. Comment pouvez-vous vous mépriser au point de consentir à n'avoir pas existé sur la terre [1] ? »

L'exemple des grands esprits, loin de nous étouffer par leur grandeur, doit nous donner la joie et la force courageuse de réaliser à notre tour une vie qui reflète notre originalité. Nietzsche, dans la *IIe Unzeitgemässe*, reprendra cet enseignement sur le danger pour nous de rester opprimés par les grands monuments de l'héroïsme ou de l'art humains, mais il pensera comme Kleist que la grandeur réalisée dans le passé nous doit suggérer la noble émulation d'être grands à notre tour. Il lui restera à apprendre de Kleist son dégoût du faux enthousiasme, son goût simple et honnête du jeu des formes et des couleurs en art, et des gestes naturellement élégants en morale; sa confiance dans les moyens simples de la vie pour réaliser les plus hautes destinées humaines : « Car les effets les plus divins sortent des causes les plus humbles et les plus dénuées d'apparence [2]. » Nietzsche s'en assurera quand il aura médité sur le transformisme.

L'œuvre d'art la plus propre à enseigner l'héroïsme, c'est la tragédie. C'est chose grave de savoir sous quelles conditions elle naît dans un peuple. Schiller avait discerné nettement le problème et Nietzsche le lui avait emprunté. Mais Kleist fut pour Nietzsche la garantie de la renaissance possible en Allemagne d'une tragédie et d'une « culture tragique » de l'esprit, que les Grecs avaient connue et, après eux, les Anglais de Shakespeare et les Français de Corneille. Pour Nietzsche, cette grande

---

(1) Kleist (t. IV, 146); Köpke, p. 126.
(2) *Ibid.*, *Brief eines Malers an seinen Sohn* (t. IV, 145); Köpke, p. 125.

philosophie de la vie qui a inspiré Kleist est capable de régénérer l'inspiration tragique.

Nous ne savons pas la pensée de Nietzsche au sujet de tous les drames de Kleist. Une critique un peu conjecturale oserait se risquer à penser que le *Robert Guiscard*, où les réminiscences d'*Œdipe Roi* se confondent avec des souvenirs d'*Antigone* et de la *Fiancée de Messine*, a pu séduire Nietzsche comme la peinture d'un de ces pétrisseurs de peuples qui sont aussi les forgerons de la morale. On distingue dans le passé de ce Guiscard bien des mensonges et des violences. Toutefois, il a péché comme les forts, et il a cru que la morale d'une grande vie est différente de la morale d'une vie médiocre; qu'une volonté active et robuste a des prérogatives qui n'appartiennent pas à une volonté faible; et le drame, dont le dénouement nous est inconnu, nous aurait dit sans doute l'écroulement nécessaire de cette grande et admirable œuvre d'usurpation.

Au temps où il cherchait le secret du tragique, c'est pourtant le *Prinz von Homburg* qui avait les préférences de Nietzsche. Quel héros plus sympathique que le prince rêveur qui ne demande que trois récompenses à la vie : une âme qui l'aime, une couronne de lauriers, une patrie sauve, et qui, en échange, offre un acte de dévouement immense, irrégulier et victorieux? Ainsi Kleist, ainsi Nietzsche aussi seront des âmes avides de tendresse, des héros absorbés dans une pensée où ils se tressent déjà des couronnes, des inspirés sans règles, mais qui, pour une grande œuvre impersonnelle, savent courir un risque où est impliquée la mort. La leçon latente du drame, c'est qu'un régime de moralité pure, de discipline et de droit, est peut-être débilitant : les âmes d'élite n'y peuvent donner leur mesure. La présente faiblesse des caractères vient de ce que la loi extirpe et gaspille les qualités généreuses. Ce n'est pas la règle morale, c'est le libre héroïsme

qui exprime la moralité intérieure. Et il va de soi qu'ayant accepté le risque de la mort pour l'œuvre à réaliser victorieusement, il accepte aussi de mourir par la loi, si la loi le condame. Le héros tragique de Kleist est ainsi tout cornélien. Il existe par la qualité pure de son âme, que tout son effort est d'affirmer, et cet effort contient déjà et suppose le sacrifice de la vie. Par là, cette désobéissance, qui paie de la vie l'infraction à la règle sociale, est encore obéissance à une loi plus haute, celle de réaliser sa destination individuelle.

Mais ce que Nietzsche aima le plus dans ce drame vers 1870, c'est son « infinie délicatesse »; la tendresse mêlée à la force. Le frisson qui saisit le héros devant la fosse creusée par lui est la révolte naturelle et saine d'une vie capable de se risquer pour une œuvre belle, mais qui n'affronte pas sans appréhension le peloton d'exécution inutile. Voilà pourquoi Nietzsche a pu dire alors : « Kleist est à mettre plus haut que Schiller », et plus tard : « Kleist était dans la meilleure voie [1]. » Sans doute, cette métaphysique toute française de la tragédie lui paraissait différer de la conception grecque. Kleist, dégagé de la « sensibilité » vaine de la philosophie des lumières, subissait encore trop l'obsession de l'idée patriotique. Il y avait encore chez lui trop de lyrisme sans musique. Pourtant ces moyens oratoires, cette dialectique naturaliste, cette action moralisante, toutes les ressources de la tragédie française empruntées par Kleist, Nietzsche, une fois affranchi de son culte exclusif de Wagner, les admettra, et il écrira, dès 1873 : « Le *Prinz von Homburg* est le drame modèle. Ne méprisons pas les Français [2]. »

---

(1) Nietzsche, *Die Tragödie u. die Freigeister*, § 86, 1870 (*W.*, IX, 115). — *Musik und Tragödie*, 1871. § 182 (*W.*, X, 250).

(2) Nietzsche, David Strauss, posth., § 29, 1873 (*W.*, X, 281).

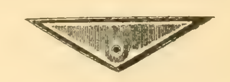
Éviter la solitude morale, en se serrant frileusement contre une âme fraternelle ; se jeter avec une fougue mortelle dans une œuvre glorieuse, ce sont les deux extrêmes besoins de l'âme de Kleist. Le prince de Hombourg les unit dans la sienne. Käthchen von Heilbronn et Penthésilée les abritent isolés et comme à l'état de pureté. Elles en sont torturées jusqu'à la maladie. Nietzsche discernera plus tard ce qu'il peut y avoir de pathologique dans ces héroïnes qui se sentent glacées du froid de la mort et qui poussent un seul cri : « Aime-moi ! » La plus tendre, Käthchen, est encore une malade. Et dans la plus robuste, dans Penthésilée, Kleist veut nous faire sentir que l'héroïsme lui-même peut être une tare. Ce qu'elle ne supporte pas, c'est d'être dominée. Il lui faut la cime du bonheur et de la victoire ; être au second rang sera pour elle un tourment égal à la défaite. Son âme, éblouie de gloire, aime Achille, et, dans son amour, elle veut encore le tenir à discrétion. Dans cette âme mobile, tout est explosion brusque, l'enthousiasme qui la jette au-devant du héros d'Egine, autant que l'aversion violente en laquelle se change son amour contrarié. Ainsi la qualité héroïque de l'âme est en son fond ambition de dominer, et la force de cette ambition peut aller jusqu'à désagréger le caractère où elle s'installe. Nietzsche n'oubliera pas cette leçon. C'est à cause de ce goût des descriptions cruelles qu'il présentera en Kleist lui-même quelque chose de cette impérieuse ambition qui violente les esprits. Et comme de Kleist à Wagner la filiation a toujours paru à Nietzsche certaine, c'est donc bien par Kleist, par son âme pessimiste, orgueilleuse, clairvoyante et cruelle, mieux que par Schiller, que le sens d'un tragique véritable, sanglant et sage, a pu se réveiller en Allemagne au XIXe siècle [1].

---

[1] NIETZSCHE, *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 174 (t. XII, 89).

Il faudra du temps à Nietzsche pour apercevoir ce qu'il y a de suspect dans cette lignée d'héroïnes névrosées qui de Käthchen et de Penthésilée va jusqu'aux Kundry et aux Brunehilde de Wagner (1). Quand ce temps sera venu, Nietzsche ne croira plus aux génies. Il ne croira qu'aux nécessités inspirées; aux moments d'un court enthousiasme créateur, auxquels succèdent les accalmies dans une vanité grisée à froid par une œuvre qu'elle ne pourrait pas refaire. Cette croyance-là rendra stérile pour Nietzsche l'influence de Kleist. Le Kleist qui a inspiré Nietzsche sur le tard est celui qui a écrit cette « prière de Zoroastre » que Nietzsche n'a pas connue; celui qui sait que l'homme est garrotté par d'invisibles puissances et qu'il traverse, chargé de chaînes et dans un étrange somnambulisme, le néant et la misère de sa vie. Nous vivons, dira-t-il, dans une réalité intangible et fuyante, qui nous ouvre ses profondeurs pendant de rares minutes d'extase. Il nous faut nous habituer à ce mystère et faire confiance aux dieux invisibles qui y règnent et dont l'action, peut-être elle aussi, est liée à des limites. Dans ce monde fragile et obscur, il n'y a pourtant pas lieu de se soumettre et de se taire. Il nous faut vivre notre vie morale, c'est-à-dire notre part d'héroïsme, dès cette terre, certains que notre effort pourra transformer à la longue la vie terrestre elle-même. Mais cette philosophie qui parle par toutes les nouvelles et tous les drames de Kleist n'annonce-t-elle pas à sa façon la « transvaluation de toutes les valeurs »?

(1) Nietzsche, *Fall Wagner*, posth., § 318 (t. XIV, 166).



CHAPITRE V

FICHTE

Entre Nietzsche et ce grand philosophe de la conscience morale, il y a d'abord le lien glorieux et fort d'une tradition scolaire : celle de Pforta, en Thuringe, où, à quatre-vingts ans de distance, ils ont tous deux reçu l'initiation classique.

Personne à Pforta ne peut rester étranger à la pensée du philosophe qui a été la gloire du collège. Nietzsche a sans doute lu peu de chose de Fichte ; mais il l'a lu de bonne heure et l'a profondément médité. Quand il dit, dans *Der Wanderer und sein Schatten*, qu'il faut tenir Fichte pour un des pères de cet « adolescent allemand » qui a symbolisé pour lui, depuis, le moralisme le plus naïvement arrogant et inculte, Nietzsche veut dire que sa propre jeunesse a été tyrannisée par l'impérieux idéaliste [1]. Les sarcasmes tardifs qui décrivent les *Reden an die deutsche Nation* comme un « marécage de prétention, de confusion et de teutonisme maniéré » [2], ou qui, dans *Jenseits von Gut und Boese* raillent Fichte de ses « mensongères, mais patriotiques flagorneries », attestent l'effort qu'il lui a fallu pour se dégager de la redoutable influence. Dans le plan des conférences *Ueber die Zukunft unserer Bildungsan-*

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 216 (III, 316).
(2) Carnets de l'*Umwertungszeit*, § 846 (XIII, 340); — *Jenseits*, § 244 (VII, 209).

stalten (1872), et dans sa constante préoccupation de définir « ce qui est allemand « (*Was ist deutsch ?*), on devine l'ambition d'égaler la plus grande pensée éducatrice qui eût travaillé, au XIXe siècle, à assurer la suprématie spirituelle de l'Allemagne. La ressemblance est frappante entre eux dans leur lamentation sur le temps présent, qui meurt de sa misère de cœur, et, dans la résolution d'être véridiques à tout prix, avec douleur, mais avec le viril courage de voir et de dire les faits sans ambages et peut-être sans espérance. L'analogie s'accuse quand on songe qu'à cette détresse du temps présent, Nietzsche, comme Fichte, n'apporte que le soulagement d'une vérité métaphysique et le projet d'une éducation destinée à la propager. La fin lointaine enfin : « faire de tous les Allemands, par l'éducation nouvelle, une collectivité mue et animée dans tous ses membres par un même souci », après abolition de toutes les classes sociales ; le dessein de régénérer le corps national dans son tout et dans ses moindres cellules : que faut-il de plus pour justifier la réflexion faite un jour par Lisbeth Nietzsche : « Ce que tu fais, n'est-ce pas une sorte de *Discours à la Nation allemande ?* »

I. — Chez Nietzsche, l'enseignement de Fichte à travers Schopenhauer, qui l'a supplanté plus tard, persistera à l'état latent. La doctrine de Nietzsche en a gardé un caractère de mysticisme phénoméniste qui l'a différenciée toujours du commun positivisme. Il y a un trait surtout par où elle retient la marque indélébile de Fichte : elle affirme que les individus n'ont pas seulement leur racine dans l'absolu. Ils sont posés en lui comme éternellement distincts les uns des autres. Il sera possible à Schopenhauer d'enseigner l'anéantissement des vouloirs dans le Nirwana. L'ambition de « l'éducateur » vrai sera tou-

jours de pousser à la plus haute intensité la force et les qualités du vouloir. *Erzeugung eines neuen Selbst und einer neuen Zeit* (1): cette définition de Fichte désigne avec exactitude l'effort que Nietzsche réclame de nous.

Rien ne décèle mieux le caractère profond d'une métaphysique que le lien établi par elle entre l'unité de l'être et les individus multiples. Chez Fichte toutes les existences individuelles sont reliées par une pensée unique, qui pose pour toutes un unique monde d'objets. « Quand cent personnes aperçoivent un clocher, il y a cent représentations de ce clocher; mais il y a un clocher, et non cent; et toutes ces images se replongent dans l'unité objective (2). » L'individu existe à proportion de la part qu'il prend à cette grande pensée objective. Il existe d'une existence qui n'a rien de fixe et d'inerte, mais qui se déploie sans cesse par un effort d'attention mobile dans une croissante conscience. Il peut refuser cette attention et cet acte conscient de réflexion. C'est là sa liberté. Elle existe même quand elle se dérobe, mais c'est quand elle s'exerce qu'elle atteint sa plénitude. Sa vision de l'univers et sa vie entière gagnent en profondeur et en étendue à mesure qu'il diversifie et tend son vouloir attentif. Son individualité est toute dans cet acte. Et comme cet acte est différent en toutes les libertés, tous les hommes différeront donc irréductiblement. « Die Freiheit ist es, was gespalten wird (3). » Combien y a-t-il de tels vouloirs? On ne sait. Il y a une certitude : « L'homme ne devient homme que parmi des hommes. Les individus ne deviennent hommes que par l'éducation, faute de quoi ils ne deviendraient pas hommes... Si donc il y a des

---

(1) *Reden an die deutsche Nation*, I (Werke, 1845, t. VII, 265).
(2) *Die Tatsachen des Bewusstseins*, 1813 (*Nachgelassene Werke*, 1834, t. I, 517).
(3) *Ibid.*, Nachlass., I, 319.

hommes, ils sont multiplicité [1] ». Cette multiplicité est la condition sous laquelle se réalise la destination de l'homme; cela suffit à la rendre certaine et il est inutile de la démontrer : il suffit de l'avoir vécue par la conscience (*leben und erleben*) [2].

Ainsi pour Fichte, le vouloir est « la racine profonde de l'homme » (*die Grundwurzel des Menschen*), l'essence que le moi trouve au fond de lui-même, « quand il se pense lui-même dans sa pureté, indépendamment de la position des objets vils externes » [3]. Mais qu'est-ce donc qui prouve que le vouloir est libre? Fichte ne le prouve pas. Il méprise ceux qui prouvent. Chez chacun de nous, le vouloir peut rester enfoncé dans les profondeurs de l'instinct aveugle ou sentir cette tâtonnante vie que l'on appelle liberté d'indifférence. Il ne devient liberté pleine et entière que le jour où il pose dans la conscience des devoirs moraux auxquels il oblige l'instinct à obéir. Par l'instinct, le vouloir plonge dans la nature. La liberté seule fait de lui un foyer d'action autonome. Les forces naturelles sont un tout, dont une loi rigoureuse de causalité tient soudées entre elles toutes les parties. La pensée objective aussi est un tout. Ce qui met en contact cet univers et cette pensée, c'est, dans une périphérie restreinte, la liberté. L'individualité est cette portion de *nature* élevée jusqu'à la *pensée* et qui, dès lors, est conscience.

Nietzsche n'a pas pu conserver intacte cette inférence qui cherche à remonter au delà de la réflexion et la fait sortir d'un acte de liberté. Car il ne croit pas à cette liberté. Il ne croit qu'à une contingence, où tous les vou-

---

(1) *Grundlage des Naturrechts* (Werke, t. III, 39).

(2) *Anweisung zum seligen Leben* (Werke, t. V, 459). Voir aussi l'essai de Maria Raich, *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*, 1905.

(3) V. Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902, p. 256.

loirs sont posés comme des faits, dont rien ne fait apercevoir la détermination. Le principe d'individuation toutefois, au delà duquel aucune analyse ne remonte, est resté pour lui un vouloir émotif, foyer de douleurs et de joies, et que l'intelligence pénètre jusque dans ses profondeurs. C'est une intelligence qui se reconstitue elle-même dans chaque individu, et s'y développe avec une identité approximative, comme toute la structure des individus de même espèce. Mais l'impératif moral rigoureux de Fichte n'en sera que plus vrai pour Nietzsche. Il n'est pas prescrit sans doute par une raison impersonnelle; il est un jugement de valeur auquel nous donnons notre adhésion pour l'avoir créé de toute la force de notre vitalité propre; il n'en reste ainsi que plus strictement individuel. Au terme, le devoir pour Nietzsche comme pour Fichte constitue une prérogative et une charge, dont l'individu a seul conscience. Et il peut seul l'assumer parce qu'il est tenu par ce devoir à une tâche dont seul il est capable à la place qu'il occupe dans le monde [1].

II. — La difficulté grave est de savoir comment assurer le lien entre ces individualités. C'est là surtout que le souvenir de Fichte a aimanté durablement Nietzsche. On verra que dans son premier système, s'il ne va pas jusqu'à admettre une pensée impersonnelle, où se loge notre conscience et où elle participe, il admettra une mémoire et une imagination impersonnelles, où elle baigne. Ces mythes fichtéens se superposèrent chez lui très simplement au vouloir impersonnel de Schopenhauer. Ils disparurent quand Nietzsche s'aperçut de leur caractère métaphorique. Et Schopenhauer alors le laissant sans ressources, il se sauva par Fichte.

---

(1) Fichte, *Staatslehre* (Werke, IV, 447).

La croyance en la liberté, chez Fichte, est religion. Elle affirme qu'il y a en nous une vie créatrice absolue, analogue à celle de Dieu, et puisée en Dieu. Cette vie est précisément la pensée ; et nous nous la sommes librement donnée par la réflexion. Penser, c'est donc savoir qu'il y a un Dieu, et participer à sa création ; c'est savoir que, par le seul fait d'être des consciences, nous admettons d'autres consciences pareilles à la nôtre. C'est enfin vouloir l'accord de toutes ces consciences. La pensée est un lien vivant de libertés qu'il faut renouer dans la durée par un consentement sans cesse recréé.

Un tel lien est *amour*. Si nous le sentons en nous, c'est là l'épiphanie véritable de Dieu, et nous participons par lui à la vie divine. C'est-à-dire que nous formons en nous l'idée d'un ordre de choses qui devient sans cesse, qui n'est jamais actuellement réalisé, qui est futur à jamais, et auquel nous contribuons quand nous nous créons libres par la réflexion. Si différente que soit la psychologie de la volonté dans Fichte et dans Nietzsche, elle est toutefois conçue chez tous les deux comme un pouvoir créateur. « Es-tu une force nouvelle et un nouveau droit? un mouvement premier? une roue qui roule d'elle-même? » Ces questions de Zarathoustra sont le questionnaire même de Fichte. Mais au sentiment de ceux qui créent ainsi des valeurs nouvelles et qui les répandent dans le monde, quel nom trouver, si ce n'est celui d'amonr? et de quel cœur viendront à eux ceux qui sentent en eux cette force créatrice et prodigue, si ce n'est d'un cœur rempli d'amour encore?

« Que l'avenir et les plus lointaines choses soient causes de ton jour présent... Tu dois, dans ton ami, aimer le Surhumain comme ta cause. Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain ; c'est le plus lointain que je vous conseille d'aimer. Ainsi dit Zarathoustra. »

Zarathoustra veut dire que par l'amour il se prépare un ordre moral nouveau où le bien sortira du mal, et où toute finalité sera le fruit d'une contingence intelligemment utilisée.

Abordons maintenant les moyens de réalisation. A mesure qu'ils se précisent, la similitude s'accuse entre Fichte et Nietzsche. Il n'y a guère de théorie mieux faite pour les rapprocher, que la distinction établie par Fichte de deux sortes d'hommes : les « hommes de sentiment obscur » et « les hommes de la connaissance claire ». A quelle œuvre sont-ils aptes? Le sentiment obscur n'est pas propre à diriger vers nos fins véritables l'activité conquérante qui est notre vivant moteur et qui crée pour nous le monde. Ce sentiment obscur, animé de volonté, nous offre d'abord un moi tout avide de vie et de bien-être. La connaissance claire seule va à l'universel. Mais de soi elle serait froide et incapable d'action. Est-ce un antagonisme irréductible? Fichte ne le pense pas. De même qu'il y a des hommes qui, dans la confusion du sentiment, aperçoivent déjà l'idée de l'ordre futur et chez qui la raison est en germe comme un instinct, ainsi la connaissance claire qui aperçoit dans une lumière glacée la fin rationnelle, peut sans doute s'imprégner de sentiment (1). Il faut arriver à la remplir d'amour pour cet ordre moral qui ne surgirait pas sans elle. Car il n'y aurait pas d'univers réel sans la collaboration des pensées où il est représenté. Il n'y aurait pas de Dieu, sans la collaboration des consciences qui puisent en lui l'aliment de leur vie intérieure.

Fichte use, pour se tirer d'affaire, d'une grande expé-

(1) *Reden an die deutsche Nation*, III (VII, 303).

rience psychologique généralisée. L'esprit géométrique d'un siècle tout adonné aux sciences de l'ingénieur l'avait suggérée à Spinoza. L'étude des conditions de la vision mathématique l'avait suggérée à Kant. Entre le sentiment obscur et la conscience claire, il faut intercaler l'imagination. Des images auxquelles travaille notre vouloir créateur nous attachent par le sentiment, et elles entrent alors dans la pleine lumière du savoir. L'homme ne peut vouloir que ce qu'il aime. Toutefois, il a la faculté de créer des images qui ne soient pas seulement des copies du réel, mais des modèles. Il aime ces images parce qu'il y a mis tout son libre pouvoir d'inventivité, et tout son désir (1). Il en poursuivra la réalisation dans la matière par cet élan impétueux de l'âme. Un moyen d'action prodigieux est mis de ce fait entre les mains de ceux qui vivent d'une vie de pensée autonome et créatrice.

Ils sauront faire l'éducation de leur regard intérieur. Une conscience habituée à la libre et belle disposition des choses morales, souffre du désordre et de l'injustice. D'emblée elle court rétablir la beauté qui sera désormais sa naturelle et sévère exigence. Par l'habitude de créer en nous des images belles, il est possible de fixer notre mobile vouloir (2). Elles le disciplinent par une suggestion à laquelle il ne peut plus se dérober. Il est possible de stimuler en lui le besoin de fixer ces images visibles, et puis, dans toute sa conduite, l'objet invisible auquel il songe avec amour, et qui est la vie divine, l'ordre moral (3).

Dira-t-on que ce sont des idéals? Mais idéal ne veut pas dire songe. Le torrent de la vie de Dieu est présent dans ces images. Rien n'est plus vivant en nous que

---

(1) *Reden*, II (VII, 284). — (2) *Ibid.*, II (VII, 282). — (3) *Ibid.*, III (VII, 305).

l'idéal. Nous devenons ce que nous serons un jour, par une image de ce qui est éternellement. Par elle, nous réalisons de l'éternel dans notre vie quotidienne. Et par de grands exemples, on peut éveiller en tous les hommes l'envie de tracer au fond de leur âme une pareille image pour lui ressembler.

L'art, la science, la philosophie créent de telles images fascinatrices. Elles sont des signaux de feu, et supposent la flamme contagieuse de la vie dans l'âme qui les projette, mais la supposent aussi toute prête à enflammer l'âme où elles tombent. Nulle connaissance simplement historique n'y équivaut. Il ne suffit pas d'étudier « les qualités permanentes des choses » données en fait. Il faut le regard qui découvre sous ces qualités la nécessité qui les fonde (1). Il ne s'agit jamais de répéter « des connaissances historiquement puisées dans un monde mort »; mais de faire surgir des symboles où s'incarne notre pensée actuelle. Il s'agit de stimuler une activité de l'esprit régulièrement progressive, où la vision de l'avenir s'élabore par une création spontanée de la liberté (2).

Aucune prédication ne pouvait agir plus fortement sur Nietzsche. Car elle avait agi avec la même force sur Richard Wagner. Mais ce symbole dans lequel devait surgir la structure même des mondes, c'était pour Nietszche l'œuvre d'art. Il la voulait parlante, et douée pourtant d'une parole toute voisine encore de la nature. Là encore il y a réminiscence de Fichte. Il y a une pensée et comme un organe social, par lequel les hommes perçoivent ce qui intéresse la collectivité, comme les perceptions et les organes des sens perçoivent ce qui intéresse le salut de l'individu. Les sons du langage sont les réactions que les choses produisent dans cet organe

---

(1) *Reden*, I (VII, 286). — (2) *Ibid.*, V (VII, 332).

social, comme les sensations sont le reflet qu'elles laissent dans les autres organes. En ce sens, le langage humain est unique et nécessaire (*die Sprache ist eine einzige und durchaus notwendige*). Il ne se modifie que par les circonstances. Seulement il y a des peuples en qui meurt, avec l'esprit de liberté, la plasticité du langage. Et il y en a chez qui la parole reste vivante [1].

Tout a été dit sur cette théorie du langage qui veut que la langue allemande seule parmi les idiomes d'à présent soit restée proche de l'*Ursprache,* et capable de croître du dedans par la poussée de la vie intérieure. Selon Fichte, le peuple allemand seul a donc le pouvoir de créer des images verbales qui traduisent une mouvante pensée, et par là une vie réelle moulée sur ce modèle. Nietzsche retrouvera et recueillera cette idée dans R. Wagner. L'idée wagnérienne de créer une « civilisation de l'esprit », allemande par la forme, n'est donc chez Wagner et chez les âmes religieuses de son temps, telles que Paul de Lagarde, que la passion de 1806 ravivée par le nouvel incendie.

Mais par qui se réalisera cette grande création? Fichte connaît déjà les quatre cimes de la supériorité humaine qui émergeront dans Schopenhauer. Une idée autonome, capable de pétrir la matière et construite elle-même par une vivante pensée, voilà ce qui meut du dedans et traîne à la victoire tous les grands créateurs [2]. Cette idée coule des doigts de l'*artiste* dans le marbre qu'il taille et elle ruisselle sur la toile avec le chatoiement des lumières. Elle pétrit puissamment les ensembles sociaux par les bras du *héros*. Elle rayonne en radieuses béatitudes dans les constructions immatérielles où le *penseur*

---

[1] *Reden*, IV (VII, 314).
[2] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* IV^te Vorlesung (VII, 54).

recrée intérieurement l'univers. Elle jaillit en flammes pures, issues de la source même de Dieu, dans la vie religieuse des *ascètes*. En tous, elle travaille à une même besogne : à l'ordre moral futur. Cette pensée de l'éternel à symboliser dans le passager, *unit* les artistes, les héros, les métaphysiciens, les ascètes dans une même besogne fraternelle. Les moines qui ont défriché les forêts vierges de Germanie et ont assumé, avec le plus dur travail, la patience inlassable de vivre au milieu de populations incultes et cruelles, sont frères des héros robustes qui ont courbé sous le joug des lois et de la vie pacifique le col rétif des barbares. C'est donc une vie religieuse que celle d'un Alexandre. Une idée métaphysique est devenue en lui « vivante flamme » et elle a dû consumer sa vie :

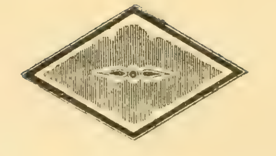
« Et que l'on ne me compte pas les milliers d'hommes, tombés dans son expédition; que l'on ne me parle pas de sa mort prématurée. Que pouvait-il faire de plus grand, après la réalisation de l'Idée, que de mourir [1]? »

Il y a eu un temps où tous les hommes suivaient avec un enthousiasme enivré leur instinct rationnel. Ils travaillaient d'eux-mêmes à la réalisation de l'ordre moral. Ils étaient tous des héros. Puis est venu le temps du sentiment confus, de la réflexion naissante, mais encore étiolée : l'énergie de la plupart a dû se concentrer sur des besognes de médiocre égoïsme. Un petit nombre d'hommes d'élite pousse alors en avant, des poings, du cerveau, du cœur, la masse rétive. Le chemin à parcourir est de revenir au point de départ, mais librement, et dans une claire conscience des choses. A nouveau, il faut que tous les hommes soient des héros. Il faut qu'ils dévouent tout leur effort au monde supra-sensible qui doit par eux

---

(1) *Ibid.*, III[te] Vorlesung (VII, 48).

descendre sur la terre, et ne connaissent aucune récompense que de mourir pour cette idée. Or, cet avènement d'un peuple de génies et de héros prêts à mourir pour une œuvre peut-être chimérique, mais résolus à trouver dans leur illusion même leur immortalité, n'est-ce pas là ce que Nietzsche appellera un jour la « civilisation tragique » ?



CHAPITRE VI

SCHOPENHAUER

Le maître vrai de Nietzsche a dû être Schopenhauer, parce qu'en lui s'était faite cette synthèse de l'esprit romantique et de l'esprit gœthéen, qui sera le point de départ de Nietzsche. Tout le sens plastique acquis par l'humanisme allemand au contact des Grecs, et le sentiment romantique du mystère qui rôde dans la nature; l'art d'analyser les procédés de l'esprit et de les réduire à un petit nombre de structures mentales foncières, et l'art opposé de retrouver sous les habitudes de pensée la vie fluide et continue de l'âme, symbolisée par la musique, voilà la quadruple conquête de la culture allemande à la fin du XVIIIe siècle. Schopenhauer la résume, Nietzsche l'a compris profondément. A l'époque où il met en garde son ami Paul Deussen contre la manie de faire ressortir seulement dans un système « les tares, les démonstrations manquées, les gaucheries tactiques », il a noté depuis longtemps dans ses carnets secrets les sophismes et les partis-pris les plus choquants de son devancier.

« Chez presque tous les philosophes, il y a peu de rigueur, il y a de l'injustice dans leur façon d'utiliser et de combattre leur devancier. Ils n'ont pas appris à lire et à interpréter comme il faut (2). »

---

(1) *Corr.*, I, 128.
(2) *Menschliches*, fragments posthumes, § 4 (XI, 14).

Nietzsche a tâché d'être un interprète rigoureux et un adversaire loyal. Mais il n'a jamais été serf de la pensée schopenhauérienne. Il a reçu de Schopenhauer une commotion puissante. Par Schopenhauer l'esprit philosophique a passé en lui. C'est dire que Schopenhauer lui a appris d'abord le *Selbstdenken*, la pensée spontanée, autocratique, et qui n'admet pas d'autorité au-dessus d'elle (1). Jeune, il a gardé de lui les linéaments généraux du système, en lui contestant les idées de détail (2). Avec la maturité, il a reconnu que le fort de Schopenhauer consistait dans son expérience de moraliste. Il a admiré la richesse de cette observation touffue et ingénieuse, mais il n'a plus admis l'attitude générale de sa philosophie.

I. *L'irrationalisme schopenhauérien.* — Toute la doctrine de Schopenhauer tient dans le rapport qu'elle suppose entre la connaissance rationnelle et la connaissance irrationnelle (3). Schopenhauer essaie de reprendre avec la dernière rigueur la pensée relativiste de Kant ; mais c'est pour s'en mieux affranchir. Kant dépassait la connaissance des purs phénomènes par un acte de foi morale. Schopenhauer a découvert cette issue nouvelle : La connaissance rationnelle, selon lui, *suppose* l'irrationnel comme une de ses conditions, et il faut tâcher de nous le figurer. C'est une méthode que Nietzsche lui accorde. Les deux philosophes diffèrent sur les moyens d'appliquer cette méthode. Ils ne comprennent pas de même les rapports qui subsistent entre la connaissance du rationnel et celle de l'irrationnel.

---

(1) Schopenhauer, *Parerga*, t. II, chap. *Selbstdenken*, § 265.
(2) *Menschliches*, § 374 (XI, 120).
(3) Sur ce point, voir G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1907, p. 19 sq. — Th. Ruyssen, *Schopenhauer*, 1911, p. 186. — Heinrich Hasse, *Schopenhauers Erkenntnisslehre*, 1913.

Le point de départ reste kantien pour Schopenhauer et pour Nietzsche. Le monde n'existe pour nous que dans la représentation que nous en avons. Il se projette pour nous sur l'écran intérieur de la conscience. Il se construit dans le temps et dans l'espace selon les lois de la causalité. Or, ni le temps ni l'espace n'existent en eux-mêmes, ni la loi de la causalité n'existe ailleurs que dans la pensée qui joint les représentations successives et simultanées. Il est possible de créer l'ordre rationnel dans les images qui fourmillent sous notre regard intérieur ; mais c'est au détriment de la valeur absolue de la connaissance. Il y a séparation rigoureuse entre le monde de notre savoir et le monde des réalités. Ce que nous savons n'est pas réel ; et la réalité, s'il y en a une par delà les phénomènes, n'est pas connaissable par l'entendement.

Il faut, avant de définir le lien entre Schopenhauer et Nietzsche, essayer de classer nettement les principales structures d'esprit métaphysique. De certains esprits sont disposés à se représenter la substance de l'être comme présente en tous les points de l'existence phénoménale. Ils jugent qu'elle y est saisie avec évidence, et touchée par la pensée en chacun de ces points. Spinoza est un tel esprit. Kant et Fichte au contraire se refusent à soulever la mince pellicule des faits que recueille notre sensibilité et qu'elle dispose comme sur le réseau quadrillé des formes préjudicielles de la connaissance. Où ranger Schopenhauer ? Il se rebiffe contre l'idée de l'absolu. Et pourtant, dans son système, la surface de la représentation phénoménale n'est-elle pas bossuée comme de réalités massives que notre connaissance sent présentes sous ce voile imagé à mesure qu'elle le parcourt des yeux et de la main ? Schopenhauer, de la sorte, prend place entre les deux catégories d'esprits. Il croit bornée au monde des phénomènes toute connaissance intellectuelle. Pourtant, à

travers une épaisseur mince et mobile de faits perceptibles, il prétend toucher la réalité en soi, par une connaissance irrationnelle. Sa logique serait sans défauts, si l'on ne pouvait concevoir une quatrième forme de pensée : le phénoménisme pur.

Nietzsche, avec Gœthe, appartient à ce quatrième type d'esprits, qui disent : *Natur hat weder Kern noch Schale.* La réalité intégrale de l'univers se réduit à une immense trame de phénomènes. L'effort de la pensée se propose de dégager les grands phénomènes primitifs et généraux (*Urphænomene*) des phénomènes secondaires. Mais cette distinction entre les phénomènes crée entre eux une hiérarchie, et n'établit pas une différence de nature. La pensée, qui a l'intuition des *Urphænomene*, est bornée par eux. C'est une pensée irrationnelle en son essence, puisqu'elle pose et voit des faits irréductibles. Elle se crée une raison par adaptation. La raison est la faculté d'apercevoir le lien entre ce qui est fondamental et durable, et ce qui est superficiel et passager. Cette faculté aurait pu ne pas naître; elle est le produit fortuit d'une sélection qui aurait pu ne pas aboutir. Or, en introduisant l'idée de sélection, Nietzsche mène le système de Schopenhauer à sa ruine. Il ne voit pas tout de suite jusqu'où ira cette lézarde qui mine l'édifice. Mais il l'a nettement aperçue.

Les faits par lesquels Schopenhauer croyait pouvoir se frayer une issue sur la réalité en soi étaient les suivants :

1° La connaissance rationnelle qui se déplace en tout sens, en suivant l'enchaînement des causes et des effets, est un instrument inerte, si rien ne le meut. L'intelligence retombe dans la torpeur, dès que s'éteint la curiosité qui la pousse, et qui, elle, n'a rien d'intellectuel. Tout objet est saisi d'abord comme un mobile, qui éveille un intérêt

---

(1) Schopenhauer, *Werke*. Ed. Grisebach, I, 242, 264; II, 161, 427, 457.

passionné, c'est-à-dire qu'il s'adresse à notre vouloir. Et même la connaissance rationnelle, qui va de rapport en rapport, ne se mettrait pas en mouvement, si elle n'était poussée par la volonté.

2° Parmi les groupes de phénomènes que nous observons, il y en a un qui nous attache d'un intérêt particulier : c'est notre corps. Ce qui s'y passe ne s'écoule pas sous notre regard, comme une fuite quelconque de faits liés par le lien de causalité. Nous avons de lui un vivant sentiment. Nous affirmons avec certitude que ses mouvements ne sont pas simplement accompagnés d'une conscience qui en serait le témoin impuissant et trompé. Quand nous voulons ces mouvements avec conscience, nous sommes sûrs de les produire. Voilà le fait philosophique par excellence. Il y a une série de phénomènes que nous n'apercevons pas seulement du dehors, dans l'espace et dans le temps où ils s'enchaînent, mais du dedans, et par la puissance vivante qui les meut, et qui est un vouloir. Par extension, nous conclurons que non seulement les mouvements réflexes, mais ceux qui sont tout à fait inconscients, sont, eux aussi, dus à une volonté, bien qu'elle ne se connaisse pas. Nous posons dès lors cette affirmation : toute représentation n'est que la face externe d'un fait plus profond qui est un vouloir. Une intuition immédiate a déposé au fond de nous cette connaissance irrationnelle, et en la généralisant nous obtenons la loi de l'être [1]. Le monde est représentation et volonté.

Nietzsche est saisi fortement de cette pensée. Il ne lui paraît pas certain pourtant qu'elle remplisse l'office pour lequel elle a été créée. Il faut une communication entre le

---

[1] Schopenhauer, *Welt als Wille*, livre II, ch. xviii (II, 227); ch. xxii-xxiv (II, 337-74). *Ueber den Satz vom Grunde*, § 43 (III, 161-162); — *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. vi, § 74 (V, 120).

phénomène et la chose en soi, entre l'intelligence et la cause de l'intelligence. Il n'est pas sûr que dans le système de Schopenhauer l'intelligence soit encore explicable. L'intelligence suppose un organisme. Elle naît dans un cerveau. Brusquement elle déploie devant nous notre image du monde. Mais qu'y avait-il donc, quand il n'y avait pas encore d'intelligence? N'y avait-il pas d'univers? Les grands phénomènes géologiques antérieurs à l'apparition de la vie n'existaient-ils pas, quand il n'y avait pas de perception vivante pour en reconstruire l'image? Si leur existence est une hypothèse, comment de l'hypothétique a-t-il pu sortir tout à coup du réel et du nécessaire? Car l'intelligence se représente comme réelle et nécessaire toute la série des faits qui ont engendré l'univers tel qu'il nous apparaît.

Ce sont les objections que, dans ses notes, Nietzsche fait au système dès 1867 (1). Elles portent contre toute doctrine idéaliste. Les conditions de temps n'ont de réalité, pour l'idéalisme, qu'à l'intérieur de l'intelligence. Le passé est reconstruit dans cette lumière; mais il n'existe pas, si elle ne vient pas en dessiner les contours. En quelles ténèbres s'abîme donc le temps écoulé et tout son contenu, puisque la pensée considère le passé comme la cause de ce qui est, et que cependant ce passé semble n'exister que dans la pensée présente? C'est que peut-être l'intelligence actuelle doit être envisagée dans tout son passé. Elle est née par degrés. Ce sera la principale nouveauté que Nietzsche introduira dans l'idéalisme schopenhauérien. Dans tout le premier livre de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer demeure au point de vue de Kant. Il ne sait rien de la psychologie nouvelle des perceptions. L'histoire des idées abstraites et générales lui

(1) E. Foerster, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, I, 349.

est inconnue. Nietzsche devra tout d'abord reprendre cette filiation rationnelle des faits de l'esprit. Sa préoccupation sera de découvrir l'évolution de l'intelligence, comme l'avaient essayé de décrire vers le même temps Darwin et Herbert Spencer.

Ainsi tout le transformisme s'intègrera dans la doctrine schopenhauérienne. Elle appelle ce complément, en ce qu'elle ne se soutient pas sans lui, et en même temps elle semble ne pas le tolérer. Le nietzschéanisme est né de ce besoin de la doctrine, à qui l'idée évolutionniste est nécessaire ; et pourtant cette idée résorbe tout le système, dès qu'il l'a accueillie. Schopenhauer est placé devant une échelle des êtres dont la formation pour lui est une énigme. Plus bas que l'homme, en qui la volonté arrive à la conscience d'être une cause, il y a l'animal, qui lui aussi agit en vertu de mobiles, c'est-à-dire de stimulants consciemment aperçus. Plus bas que la vie animale, il y a la vie de la simple matière organique qui réagit sous les stimulants du dehors, mais de façon à choisir entre les excitations et à ne pas fournir une réaction strictement égale à l'action qu'elle subit. Plus bas encore, il y a les êtres inorganiques, le règne du mécanisme pur, où toutes les actions éveillent des réactions strictement égales. Quel rapport entre ces échelons superposés de l'être ? En tout vivant, on trouve, avec la forme de vie la plus haute qu'il ait atteinte, les formes inférieures par lesquelles il a gravi l'échelon où il s'est arrêté. Dans l'homme, à côté du vouloir conscient, il y a la simple vie animale, la vie végétative, l'existence minérale. Dans ses actes conscients les fins qu'il poursuit sont posées par un pouvoir inconscient, et ce pouvoir est la volonté. Par une analogie audacieuse, Schopenhauer croit pouvoir dire que sous toute réaction, derrière le mobile qui fait agir l'animal, derrière le mouvement que l'organique oppose au stimulant du

dehors, et sous la réaction de l'inorganique, il y a du vouloir. Ce vouloir est connu dans ses actes. Il se symbolise dans le corps. Une pierre a un vouloir aussi, que traduisent la force de pesanteur et les qualités chimiques par où elle manifeste son action. Les plus humbles de ces volontés sont encore présentes dans notre volonté humaine, consciente et complexe. Dans le moindre de nos actes conspirent les énergies additionnées de toutes nos particules organiques ou minérales. Pas de plus énigmatique mystère. Comment a lieu cette addition, puisqu'elle se fait du dedans, hors de l'espace et du temps? C'est, dit Schopenhauer, que la volonté ne se réduit pas à la masse de ses déterminations assignables dans le temps, dans l'espace et dans la série des causes et des effets. Ces déterminations la symbolisent; mais la volonté est hors d'elles. Elle est unique au lieu d'être multiple. Elle est hors de la connaissance, alors que tout ce qu'elle fait est connaissable. Elle pose des fins pour le vouloir individuel, elle n'a pas de fins elle-même ; car elle ne s'épuise pas dans les volitions individuelles, où elle se morcelle. Le vouloir est effort sans relâche. Toute végétation, toute existence animale est un cercle clos, qui va de la germination à la floraison, à la maturation, à la projection de nouvelles semences, à la germination nouvelle. Tout l'effort humain tend à des fins, et toutes sont provisoires et s'évanouissent dès qu'elles sont atteintes. Toujours des fins nouvelles remplacent les anciennes comme de nouveaux mirages; et après la satisfaction illusoire, une oscillation nouvelle nous ramène à un autre désir non moins stérile.

Chacun de nous trouve donc en lui un vouloir qui ressemble à tous les vouloirs du monde. Par un trope hardi et sophistique, Schopenhauer conclut que le vouloir de chacun est identique dans sa racine au vouloir universel. Il veut vivre sa part de la vie du monde ; c'est pourquoi il

se représente le monde. Il se le représente, de son point de vue. Les représentations du monde sont donc multiples : La volonté, au contraire, est une en tous les êtres. Les individus sont comme des morceaux découpés dans la surface d'une sphère. Une force d'attraction les relie au centre et, par là, invisiblement à la masse du vouloir omniprésente dans toute la sphère.

De cette unité du vouloir, Schopenhauer tirait deux conséquences, explicatives de la nature phénoménale. 1° L'unité du vouloir lui paraissait expliquer l'adaptation parfaite de tous les êtres à leur genre de vie. La structure des plantes est adaptée au sol dont elles se nourrissent. La forme du squelette des animaux est faite pour avoir prise sur le milieu physique où ils trouvent leur nourriture. Le cerveau se crée un pédoncule optique et une surface rétinienne, parce que l'organisme *veut* recueillir les impressions du dehors. Le canal digestif se crée un poumon, parce que le corps *veut* échanger ses matières avec les gaz du dehors. Tout l'organisme n'est qu'un vouloir vu par son aspect extérieur. Schopenhauer croit donc vaine la tentative par laquelle Lamarck expliquait les formes des vivants, leurs armes et leurs organes, et qui les estimait issues des efforts répétés de chaque vivant contre le milieu, et des habitudes fixées dans l'organisme et transmises par hérédité. Tout l'orgueil de la métaphysique allemande apparaissait dans cette critique adressée à Lamarck :

« La part de vérité dans cette géniale erreur appartient au naturaliste. Il a vu justement que la volonté de l'animal est primordiale et a déterminé l'organisation de l'animal. La part d'erreur incombe à l'état arriéré de la métaphysique en France... Lamarck n'a pu concevoir sa construction des êtres que dans le temps, par succession [1]. »

---

[1] Schopenhauer, *Der Wille in der Natur*, chap. *Vergleichende Anatomie*.

Il faudrait pour que Lamarck eût raison qu'il y eût un animal primitif (*Urtier*), sans organes, et dont seraient issues par différenciation toutes les formes vivantes. Or, le vivant primitif pour Schopenhauer est métaphysique et non matériel ; et de toute éternité le fragment de vouloir-vivre qui affleure à l'existence dans un animal donné est accompagné de la structure physique qui traduit son effort au regard d'une conscience pensante.

2° Mais ces vouloirs, morcelés, dès qu'ils sont conscients, sont en *conflit éternel* dans le monde qu'ils se disputent. Ce n'est pas le lieu de dire par quelle illusion les êtres se croient séparés, alors qu'ils forment une unité profonde. Chaque vivant individuel n'est qu'une image dessinée par le vouloir-vivre unique sur le feuillet vide de l'espace et du temps. Mais incarné en chacun de ces êtres passagers, ce vouloir-vivre défend son existence avec une fureur outrancière et égoïste, bien que la destinée de l'être soit une souffrance constante, et qui aboutira à une mort longtemps redoutée et très amère. Les instincts ne sont en nous que les formes diverses sous lesquelles se déploie en nous cette déraisonnable envie de vivre. La nature entière n'est qu'un champ clos, créé pour la lutte de ces instincts, et où leur rivalité se déchaîne avec un acharnement d'autant plus insatiable qu'ils sont un vouloir unique, illimité dès lors, et qui ne trouve que dans ce désir sans fin des vouloirs partiels la manifestation de sa propre infinitude.

La réflexion de Nietzsche est partie de cette double déduction de Schopenhauer, qui admet une lutte pour la vie analogue à celle que concevra Darwin, mais répugne à la doctrine lamarckienne de l'adaptation. Nietzsche trouvait là une inconséquence. S'il y a une ruse de la nature pour faire durer la vie par la lutte, c'est que la durée dans le temps doit être pour Schopenhauer aussi

une réalité, et non pas une construction de l'esprit. Dans la confrontation avec les faits, il faut donc se méfier non pas du pur esprit scientifique de Lamarck, mais des préjugés orgueilleux du métaphysicien allemand. Ce fut, chez Nietzsche, la lutte intérieure qui s'engagea d'abord. Faire à la science sa part, voilà le premier problème que lui avait légué Schopenhauer. Or, dès la première étape dans l'étude scientifique de la vie, Nietzsche trouve son maître trébuchant. Entre la connaissance rationnelle et irrationtionnelle, Schopenhauer ne découvre qu'une délimitation flottante. Sans doute, il y a une manière de connaître très supérieure aux méthodes de la science et à ses résultats. Il s'agit de saisir l'*expérience totale* (*das Ganze der Erfahrung* [1]. Il y faut une intuition immédiate, un regard en profondeur, qui ne s'attarde pas aux détails; et voilà proprement la besogne du philosophe. Nietzsche en sera d'avis. Pourtant, s'il y a hétérogénéité de la science et de la métaphysique, il ne saurait y avoir conflit entre elles. Il y aurait là un antagonisme pareil à celui qu'une fausse orthodoxie a imaginé entre la science et la religion. Le libre esprit schopenhauérien doit incorporer à la métaphysique la science intégrale ; et c'est d'un observatoire bâti de tout le savoir accumulé qu'il aperçoit sur l'horizon les lueurs qui peut-être viennent d'un autre monde. Quand Nietzsche essayera de parachever le système de son maître, il finira donc, après une longue hésitation, par justifier, vers 1874, toutes les méthodes de la science, et d'abord les résultats du lamarckisme.

Par contre, la métaphysique schopenhauérienne lui avait paru, dès 1867, un essai malheureux de franchir la barrière entre le relatif et l'absolu. La trouvaille principale de Schopenhauer, son coup de génie, avait été cette

---

(1) SCHOPENHAUER, *Werke*, II, 48; V, 10.

idée de prendre pied dans le domaine des choses en soi par la volonté. Après le premier enthousiasme, Nietzsche ne voit là qu'un expédient de poète [1]. Si la chose en soi n'est jamais un *objet*, si elle n'est pas *représentable*, comment lui donner le nom d'un objet? Car le nom de vouloir-vivre dont on le revêt n'est-il pas emprunté à un objet défini que nous nous représentons, à notre vouloir conscient? Assurément Nietzsche n'ignore pas que pour Schopenhauer la connaissance irrationnelle métaphysique reste inadéquate à ce dont elle parle et Schopenhauer en convient à bien des reprises [2]. On ne peut parler de ce qui est par-delà les phénomènes qu'en termes empruntés aux phénomènes.

A regarder de près l'artifice de Schopenhauer, il est une immense métonymie. La volition humaine, la poussée de l'instinct animal, le réflexe du végétal ou du zoophyte, la réaction mécanique du minéral sont assimilés les uns aux autres par la plus audacieuse série de métaphores. Schopenhauer a pris de la volonté ce qui en reste, quand on ôte ce qui en fait la réalité concrète : les mobiles, les représentations, les sentiments. L'ayant ainsi dépouillée, il revêt d'oripeaux ce support. A cette volonté abstraite et nue, il attribue l'unité, la liberté, l'éternité, pour cette seule raison que les actes de vouloir concrets et particuliers sont multiples, nécessités et éphémères. Est-ce une raison suffisante? Et avec des négations peut-on atteindre un réel plus profond que le réel observable à la conscience? L'antique erreur platonicienne et éléate se recommence ainsi : on veut que le relatif ne soit qu'une ombre colorée que projette l'absolu. On ne s'aperçoit pas que le sentiment

---

(1) E. Foerster, *Leben Nietzsches*, I, 344-348.
(2) Schopenhauer, *Welt als Wille*. Ergänzungen zum I. Buch, chap. xvii, (II, 212, 215).

même du réel s'est évaporé dans les métonymies pâles par lesquelles on croit prendre son élan pour des régions de transcendance.

Pour Nietzsche, la découverte vraie de Schopenhauer est ailleurs : il a détrôné le rationalisme comme interprétation de l'homme. Depuis Schopenhauer, nous savons que la conscience des hommes ne suffit pas à déterminer leur vie. C'est leur vie qui détermine leur conscience. L'intelligence de chacun dépend de sa nature, qui est plus large que son intelligence. Comment définir ces dessous profonds et pleins, à la surface desquels notre existence consciente flotte comme un cercle fragile de lumière ? Une des tâches de Nietzsche sera d'imaginer une autre notion des rapports de l'intelligence à l'inconscient. Nous aurons à dire pourquoi il construit d'abord une mémoire et une imagination aussi impersonnelles que la volonté de Schopenhauer, afin d'y ancrer l'intelligence logique et artiste, et la volonté morale des individus. Si pour Schopenhauer le monde est conçu à l'image de l'homme, si pour lui l'univers est fait à l'image de son propre tempérament projeté à l'infini (*Die Welt ist Schopenhauer im Grossen*), on peut affirmer que tout le premier système de Nietzsche souffre d'un anthropomorphisme pareil ; et c'est aussi sa propre expérience psychologique que Nietzsche généralisera. L'intelligence réfléchie et l'imagination artiste tiendront dans son univers une plus grande place, et s'y disputeront la première, parce qu'en lui-même elles se livrent bataille. Voilà comment il a pu écrire en 1876 :

« Schopenhauer a beau accorder la primauté à la volonté et ajouter l'intelligence comme par surcroît : L'âme, telle qu'elle nous est connue aujourd'hui, ne peut plus servir d'illustration à sa thèse. Elle s'est

(1) Nietzsche, *Menschliches*, posth., § 59 (XI, 31).

tout imprégnée d'intelligence... Nous ne pouvons plus concevoir la joie, la douleur et le désir comme distincts de l'intellect [1]. »

Puis, ayant fait choix de son système dernier, Nietzsche renoncera sans doute à la métaphore qui cherche l'explication de l'univers dans une grande personnification, dans un grand vouloir qui mène irrationnellement les mondes. Pourtant il retiendra le système des analogies schopenhauériennes, et ce sont des volontés encore qu'il imaginera, mais à l'état de poussière vivante, dans les plus humbles éléments de la matière, comme au dedans aussi de toutes nos idées, dont ces volontés sont génératrices.

II. *Le pessimisme.* — C'est aussi pourquoi Nietzsche restera pessimiste. Son pessimisme est plus courageux que celui de Schopenhauer, mais plus inconsolable. La nuance nouvelle de ce pessimisme vient-elle de ce que Schopenhauer croit à l'unité du vouloir, tandis que Nietzsche dissémine l'être dans un pluralisme de volontés souffrantes et agissantes ? Rendons-nous compte que les suprêmes métaphores, où s'arrête un métaphysicien pour expliquer le monde, traduisent son sentiment de la vie plutôt qu'elles ne le déterminent. Les grands systèmes où est affirmée l'unité de l'être expriment un état d'âme lyrique qui veut de sa propre plénitude extatique remplir l'univers. Sur la nature de cette émotion, qui déborde d'eux sur le monde, la structure logique des systèmes ne nous apprend rien. Spinoza est enivré de joie devant l'unité de l'être. D'où vient donc le sombre effroi de Schopenhauer devant la même unité ? Spinoza est un sage, en qui la raison gouverne la vie ; et le récent progrès des sciences mathématiques le remplit d'une foi joyeuse en

(1) Nietzsche, *Menschliches*, posth., § 103 (XI, 49).

l'efficacité de la méthode rationnelle. Schopenhauer souffre de la duplicité de sa nature. Sa haute intelligence condamne le vouloir passionné, dont le vulgaire et fumeux foyer brûle en lui. De ce désir inassouvi et irrité, il fait la loi du monde. Hegel qui, dans la pensée, croyait saisir le réel vivant, pouvait affirmer que tout ce qui existe est rationnel. Pour Schopenhauer toute existence est irrationnelle nécessairement. Il y a irrationnalité à être, si le fond de l'être est le vouloir. Car si le vouloir peut se proposer des fins de raison, de sa nature il est étranger à la raison, et ses fins rationnelles ne sont pas nécessairement données avec lui. La volonté une qui vit au centre des choses ne peut satisfaire une raison exigeante. L'acrimonie personnelle de Schopenhauer se transpose ainsi en lyrisme désespéré et métaphysique.

La prédominance de l'irrationalité dans le monde symbolise la prédominance de l'irrationnel dans la connaissance. La douleur était la substance de l'existence humaine, puisque son fond était vouloir insatisfait. De là, une conséquence très grave. Si le bonheur n'est que le vouloir satisfait, il est toujours négatif. Il faut à ce vouloir le stimulant du désir, la privation préalable, la souffrance. La fin de cette souffrance, voilà la seule joie. « Un bonheur qui serait plus que la cessation de la souffrance, de la privation, du tourment, du désir, est une chimère, une impossibilité logique [1]. » Il est vain de faire la balance des joies et des douleurs. La joie n'est que neutralisation de la souffrance préexistante et foncière. Tout le bonheur du monde ne peut consister qu'à rétablir péniblement l'équilibre sur une balance, où la vie surcharge

---

[1] Cela a été fortement mis en relief par Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 74 sq.

sans cesse le plateau des douleurs. Qu'il subsiste une souffrance incompensée, ce plateau douloureux descendra dans d'infinies profondeurs à tout jamais. Or, le vouloir-vivre étant immanent aux choses, ne se satisfait jamais : la douleur est donc la substance même du monde. Car un vouloir fini peut avoir des joies : Le vouloir infini n'en peut pas avoir. La seule façon de se sauver de cet abîme de douleur est de planer au-dessus de lui par l'intelligence : c'est-à-dire de comprendre cette douleur et de l'accepter par la pensée. Mais par quelle pensée, puisque le vouloir irrationnel ne saurait entrer dans la pensée rationnelle ? L'art seul et la métaphysique, pour Schopenhauer, peuvent consoler le désespoir qui se lève pour nous de la contemplation du mal acharné sur toute existence.

Nietzsche usera de cette consolation ; et il en découvrira une autre. Oui certes, dans un univers fait tout entier de volontés malheureuses en lutte, le mal doit l'emporter en quantité. Pourtant Schopenhauer ne conteste pas qu'il y ait du bonheur. De rares et fugitives joies flottent sur le remous tumultueux des vouloirs agonisants. Joies négatives, si l'on veut, et qui sont seulement une trêve à l'universelle détresse. Mais peut-on peser ou jauger ce qui est qualité pure? Un univers où la joie peut apparaître vaut incomparablement plus qu'un univers où la douleur serait inapaisée toujours. Un *jugement de valeur* peut se dresser contre toutes les évaluations de quantité. A quel signe reconnaître cette affirmation de la vie heureuse, plus forte que l'effroyable déluge de maux où elle est submergée? Schopenhauer connaissait ce signe :

« Un homme qui souhaiterait le recommencement de sa vie, telle qu'il l'a éprouvée... dans un *retour indéfiniment renouvelé* et chez qui le courage de vivre serait assez grand pour qu'il acceptât volontiers et de bon cœur, en échange des joies de la vie, toutes ses peines et ses tourments aussi, — un tel homme serait « campé avec des os robustes et

forts sur la terre durable et bien arrondie », et il n'aurait plus rien à redouter [1]. »

Nietzsche a voulu être cet homme qu'un sentiment prodigieux de sa valeur et l'orgueil des conquêtes qu'il doit faire sur le destin, campe en face de l'univers plus fort.

Toutefois, ce consentement orgueilleux à la vie ne peut surgir dans la volonté collective et brutalement aveugle qui anime l'univers. Il est l'acte d'une volonté réfléchie et individuelle. Cette volonté, Nietzsche la mettra à l'abri du remous prodigieux des forces mauvaises. Il l'isolera métaphysiquement. Il lui ménagera des ressources dans l'avenir. Voilà pourquoi Nietzsche sera à la fois pluraliste et évolutionniste. Il accepte le secours que lui offre Fichte. L'univers est justifiable, s'il se peut que des foyers multiples d'émotion joyeuse et intelligente s'y allument, qui tireront de lui l'énergie par où ils diffèrent de lui. De telles formes de sensibilité n'existent pas dans une vie organique primitive. Il y faut une longue préparation. L'idée d'évolution permet d'attendre de l'avenir des aspects nouveaux de la vie qui justifieront toute vie. Au regard de ces possibilités de joie éparses en foule, dès maintenant, mais dont beaucoup sont réservées pour le futur, peut-être la considération de la quantité de douleur paraîtra négligeable. Mieux encore, une psychologie nouvelle de la joie la fera peut-être apparaître comme un triomphe sur les forces adverses, et comme la preuve d'une volonté immanente aux choses, qui n'est pas seulement volonté de vivre, mais volonté de dominer. Schopenhauer avait l'effroi de l'éternité, et son espoir

---

[1] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 54, Ed. Grisebach, I, 370. Le rapprochement a été fait par Crusius, *Erwin Rohde*, p. 187.

était d'anéantir peu à peu dans la vie supérieure le désir de durer. L'idée du *retour éternel* est pour lui une possibilité dont se joue son intelligence. Nietzsche essaiera d'en faire un postulat nécessaire à Nietzsche. Les lacunes du système de Schopenhauer imposent la nécessité d'affirmer un réel changeant, qui remplit la durée, c'est-à-dire une évolution, et d'affirmer un éternel retour. Entre les deux idées, un lien peut-il se concevoir? La pensée de Nietzsche oscille puissamment entre ces deux contraires. Nous aurons à dire comment il n'a pas pu les concevoir comme exclusifs l'un de l'autre. Mais la seule obligation de les adopter, quand Schopenhauer les excluait tous les deux, ce sera pour Nietzsche le signe entre tous, qu'il avait renversé le schopenhauérisme.

III. *La vision esthétique.* — Où donc, cependant, pour Schopenhauer lui-même, y aurait-il une consolation, si ce n'est dans l'éternel? Autant que Nietzsche, bien que selon une autre méthode, il veut nous faire *vivre* l'éternité; et d'abord il nous propose de la contempler. Le *salto mortale* qui emportait Jacobi et Kant par delà les phénomènes et qui était chez eux un acte de foi, Schopenhauer l'accomplit par l'intuition générale. La science est connaissance des phénomènes particuliers, sériés dans le temps et dans l'espace selon la loi de cause. Connaissance toute pratique, et qui intéresse le vouloir seul. Les choses envisagées par la science ne nous apparaissent jamais dans leur réalité profonde et telles qu'elles sont : le savoir ne saisit que les rapports qui les joignent. Ces rapports seuls sont connaissables intellectuellement; et ils suffisent à nous orienter. Un savoir de plus en plus spécialisé les étudie. A mesure que les relations se précisent entre les objets, le rapport aussi que nous soutenons avec eux nous est mieux connu; et c'est là ce qui nous intéresse. Mais visible-

ment une telle connaissance, loin de nous affranchir, nous fait seulement mieux voir les liens multiples qui nous tiennent en lisière. Il n'y a d'affranchissement que si l'on peut, par delà le relatif et le passager, atteindre à l'absolu immobile.

Cette connaissance nouvelle doit être hétérogène à la connaissance scientifique. Elle le sera, parce qu'elle poursuit un autre objet que la science, et parce que devant cet objet le sujet connaissant a une autre attitude. Et quoi d'étonnant à ce que la connaissance s'approfondisse, quand l'homme qui la construit en lui, se libère? C'est par la régénération de l'homme que se transforme son savoir. Prendre conscience de notre vouloir, c'était déjà s'approcher de l'absolu. Il faut à présent faire un progrès nouveau dans cette connaissance. Il faut éteindre en nous le vouloir, et avec lui la conscience de nous-mêmes (1).

Cette abdication nous apporte une grave lumière. Dans le silence de notre volonté, les objets aussi feront taire leur volonté agressive. S'il y a moyen de jeter sur les choses un regard désintéressé, de les voir sans les vouloir, avec l'oubli total de nous et de notre condition, sans vaines craintes, sans espoirs chimériques, sans tumulte de désirs, un objet nouveau se dressera devant nous, dans une vision fixe et intense. L'état d'esprit où nous pouvons ainsi nous transporter a des ressemblances avec l'hallucination et la folie. Le moi s'y absorbe et s'y perd. Toutefois le fou s'attache obstinément à son intérêt étroit; et l'obsession des images, au lieu de l'affranchir, l'enchaîne. Il en va autrement, quand l'intelligence, accidentelle dans la vie commune, vient à prédominer et transfigure le vouloir dont elle est communément serve. L'objet qu'elle

(1) Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorst.* Ergänzungen zum III. Buch., chap. xxx (II, 434 sq.).

contemple se dresse alors devant elle avec la pureté et le calme d'un songe. Comment Schopenhauer a-t-il pu dire que ce qui surgit ainsi est l'*idée platonicienne?* C'est un contre-sens que Nietzsche tirera au clair vers 1876 [1]. Mais voici où Nietzsche et Schopenhauer s'accordent. L'intelligence résume ses expériences sensibles en concepts de plus en plus généraux. Les objets pour l'intelligence savante sont à l'intersection des courbes de généralisation que tracent les concepts; et tout l'univers est un tel réseau de courbes, où se meut le vouloir raisonnant. Si le raisonnement se taisait avec le vouloir, nous saisirions encore le général, mais par intuition.

Comment méconnaître ici une influence de Gœthe sur Schopenhauer? Ce que Schopenhauer voit se dessiner dans une vision à la fois colorée et intellectuelle, c'est l'*Urphænomen* et l'*Urtypus* de Gœthe. Le grand poète avait cru que les esprits supérieurs voient les choses sous l'aspect de l'éternité. La structure générique de la plante ou du vertébré, son diagramme le plus général, leur apparaissent dans un dessin sommaire, et pourtant précis, qui contient virtuellement toutes les plantes et tous les vertébrés. L'existence physique ou organique se réduit à un petit nombre de phénomènes très généraux et représentables. La vie d'une plante se déroule comme la création d'un univers : un principe formatif (*nisus formativus*) travaille sur une matière qu'il organise à son image comme un démiurge. Ces généralités, Gœthe soutenait, contre Schiller, qu'il les *voyait*. « Ich gebe viel aufs Schauen », avait-il objecté un jour à Lavater. Les faits eux-mêmes de la science, il les voyait en artiste : Il en construisait des figures imagées, mais baignées de lumière intellectuelle. Il était *Klares Weltauge*. En lui

(1) *Ibid.*, § 14-18 (XIX, 273-281).

s'ouvrait ce regard plus pur qui aperçoit le réel, tandis que la science aperçoit seulement un contour de relations.

Entre cette notion gœthéenne du « type » et l'*idée* de Platon, issue d'une élaboration dialectique des expériences morales, ou construite sur le modèle des nombres pythagoriciens, Nietzsche aura raison de contester qu'il y ait similitude (1). Mais tout en se refusant au rapprochement tenté par Schopenhauer, Nietzsche adoptera la position doctrinale qu'il implique. Il croira vraiment que la vision esthétique des choses nous rapproche de leur essence ; et que le moi, en s'anéantissant dans la contemplation, devient le miroir pur où se reflète l'ombre des formes éternelles.

L'artiste, selon Nietzsche, voit les choses dans cette lumière de l'absolue sérénité ; et c'est d'elle que ses œuvres sont toutes rayonnantes. Elles nous calment, parce qu'elles ne nous offrent que l'image des objets, et non leur réalité opaque et utile. Qu'on ne s'y trompe pas : cette image immatérielle vient à nous de profondeurs où n'atteignent ni la perception superficielle des sens, ni l'investigation des rapports rationnels. Jusqu'à quelle profondeur plonge ainsi l'intuition esthétique ? C'est un point où Nietzsche sera en litige avec Schopenhauer ; et avec cette ambition impérieuse qu'il avait de pousser à bout les idées, même quand il les empruntait, Nietzsche affirmera la primauté de l'art et de la vision qu'il procure.

Les objets naturels, à quiconque est plongé dans cet état d'âme artiste, parlent donc un autre langage qu'au vulgaire. Ils le fascinent par un magnétisme nouveau : ils lui paraissent *beaux*. Est beau tout objet qui, par sa struc-

---

(1) Nietzsche, *Platons Leben und Lehre*, II, § 12 sq. (*Werke*, XIX, 271 sq.).

ture, exprime non pas seulement son caractère individuel, mais l'idée de son espèce entière. Il nous donne alors l'*intuition* de ce qui est général, tandis que la pensée ne nous en donnait que le *concept*. Mais il y a des degrés dans la beauté; et les formes les plus belles sont celles qui révèlent une espèce où la volonté a atteint un haut degré d' « objectivité ».

Il n'y a pas d'espèce vivante où la volonté soit plus réfléchie et sente davantage son identité avec la substance de tous les êtres que dans l'humanité. C'est donc l'homme qui avant tout nous donne le sentiment de la beauté. Il le donne par son corps, qui traduit cette volonté intelligente. Il le donne par son âme consciente. La pensée pascalienne et schillérienne sur la frêle et auguste condition de l'homme est un des emprunts les plus certains qui, par Schopenhauer, aient passé à Nietzsche. L'univers, par sa grandeur hostile, peut écraser l'homme, sans que la vision de l'univers perde rien de la fascination sous l'empire de laquelle nous le jugeons beau. Nous savons oublier le danger qui nous ballotte sur l'Océan des êtres comme le plus fragile vouloir et le plus constamment menacé. C'est que nous avons une supériorité sur ce monde qui nous anéantit et sur le déluge des forces déchaînées : cet univers tumultueux n'existe lui-même que dans notre représentation. Il meurt avec nous, à l'instant où il nous anéantit. Il ne sait rien de sa victoire qui est non avenue à l'instant où elle se consomme. Tandis que nous savons notre défaite, qui n'aurait pas lieu, si nous ne l'avions créée par la pensée. Mais cette destinée, qui nous est faite, de ne pouvoir succomber d'une mort nécessaire sans y avoir contribué par la pensée, voilà qui nous donne l'émotion de la beauté élevée jusqu'au *sublime*.

Il n'importe ici de dire comment Schopenhauer carac-

térise les arts [1]. Ils se hiérarchisent par ordre d' « objectivité ». La poésie, qui traduit l'âme de l'homme, est plus haute que les arts plastiques. Elle seule peut dire ce que des millions d'hommes ont éprouvé et éprouveront à travers les âges. L'œuvre culminante où elle aboutit est celle où elle décrit la grande détresse inépuisable de l'homme, le triomphe nécessaire de l'absurdité méchante, la domination insolente du hasard et la défaite nécessaire du juste. Tel est en effet le dessein de la *tragédie ;* et quoi de plus capable de symboliser le déchirement universel que cette immolation de l'humanité la plus noble, aux astuces de la destinée ou à ses propres conflits? A ce point que le tissu des illusions mauvaises se défait dans sa trame et fil à fil sous nos yeux : Car « le voile de Maïa » se déchirant au regard des héros tragiques, laisse aussi pour nous, spectateurs et peut-être bientôt victimes des mêmes illusions fatales, transparaître l'épouvante installée au foyer des choses. Comment dès lors cette purification par la souffrance, où meurent les héros, n'éteindrait-elle pas aussi en nous, qui contemplons leur martyre, cette volonté déjà morte en eux librement, et qui, par son abnégation, les fait grands ?

Il n'y a pas de doctrine dont Nietzsche se soit inspiré davantage. Son érudition s'en choque parfois et la rectifie, non sans pédantisme. Le sentiment hellénique se trouve certes en défaut chez Schopenhauer, quand il ose écrire :

> « J'estime que la tragédie des Modernes est à un niveau infiniment au-dessus de celle des Anciens... Shakespeare est bien plus grand que Sophocle. Auprès de l'*Iphigénie* de Gœthe, celle d'Euripide pourrait presque passer pour grossière et commune [2]. »

---

[1] Voir là-dessus André FAUCONNET, *L'Esthétique de Schopenhauer*, 1913, pp. 96-376.

[2] SCHOPENHAUER, Ergänzungen zum IIIten Buch., § 37 (II, 510).

Le premier coup de maître de Nietzsche sera de démontrer que la religion grecque n'était pas aussi dénuée, que le croyait Schopenhauer, de contenu profond et qu'on ne pouvait pas dire de l'humanité grecque qu'elle « avait oublié le sens grave, vrai et profond de la vie » (1). Ce sera l'objet des recherches les plus immédiates de Nietzsche. Il arrivera à sa démonstration par un singulier détour. Il devra démontrer que les Grecs ont été autant que les Allemands un peuple musicien; et que leur tragédie est fille du génie musical. Démonstration impossible sans un dernier emprunt à l'esthétique de Schopenhauer : l'emprunt de sa théorie de la musique.

Car pour assurer à la connaissance irrationnelle la prédominance à laquelle tient le schopenhauérisme, il faut en venir à l'art le plus général qui soit, celui qui n'use d'aucune vision, d'aucune idée; qui n'a pas même nécessairement besoin de la voix humaine, mais seulement de la voix des choses, et qui pourrait exister encore s'il n'y avait pas de monde vivant : l'art musical. De fait, la musique est pour Schopenhauer la langue universelle. Car elle ne parle d'aucun objet, même général. Elle est par delà la région des idées platoniciennes. Elle ne contemple l'archétype d'aucun être. Elle émeut le cœur, tout droit. Elle ne sait dire que la souffrance et la joie, seules modifications du vouloir. Par la mélodie rapide et simple, et facilement revenue à la tonique, elle dit la transition du désir à la satisfaction. Par la mélodie lente, enlisée dans les dissonances, revenue péniblement au point de départ, elle exprime la lutte de l'aspiration insatisfaite et la douleur. Elle dispose de tous les moyens d'expression, depuis ceux qui conviennent au plus vulgaire bonheur,

---

(1) Schopenhauer, I, 356, cité déjà par August Siebenlist, *Schopenhauers Philosophie der Tragœdie*, p. 361.

jusqu'à ceux qui traduisent l'absolue lamentation. Elle exprime la quintessence des émotions. Et comme elle les traduit, sans toucher au contour matériel des choses ou aux linéaments abstraits des idées, l'occasion n'est-elle pas propice pour affirmer qu'elle décrit non pas la vie humaine seulement, mais toute vie ; qu'elle est la représentation du vouloir-vivre lui-même, avec son flux et son reflux, et avec ces images qui flottent, îlots de songe surgis un instant, sur la mer où nous voguons et où il ne sera donné à aucun de nous d'atterrir?

Nietzsche n'a rien abandonné de la doctrine. Il la retrouvera dans Wagner, fortifiée de la compétence et soulevée par le souffle passionné du plus savant et du plus ambitieux musicien. Il lui restait à justifier le drame musical dont Schopenhauer n'avait pas l'idée, et qu'il eût répudié pour s'en tenir à la pure musique symphonique. Mais il est sûr que cette métaphysique musicale a enfoncé Nietzsche davantage dans ce schopenhauréisme outré qui lui servira à ruiner Schopenhauer. S'il existe un art qui reproduit, avec plus d'intensité que toute connaissance et toute pratique, l'activité profonde de l'univers ; si la vision artiste est une représentation plus précise et plus claire que les représentations dont le vouloir se donne le spectacle dans la vie ; si l'art guérit le vouloir, au moins pour un temps, tandis qu'aucune joie de l'action ne peut le consoler jamais, comment ne pas dire que les illusions de l'art sont plus réelles qu'aucune réalité?

Schopenhauer le pensait ; et il n'osait tirer de cette pensée sa conséquence inévitable, à savoir qu'il n'y a rien par delà les apparences. Le phénoménisme est la vérité totale. La force d'enthousiasme, qui nous vient de quelques images éclatantes ou sonores, nous donne le pressentiment de l'absolue libération. Donc le vouloir s'épuise dans cette création d'images. Il n'est pas cette réalité transcendante

où l'on voulait ancrer l'existence de l'univers. Le rapport de la connaissance rationnelle à la connaissance irrationnelle sera redevenu problématique. Ce qui demeure de la doctrine de Schopenhauer, c'est seulement une vue sur la hiérarchie des esprits.

IV. *La hiérarchie des esprits.* — Cette hiérarchie se définit par le genre et le degré de conscience à laquelle arrivent nos pensées plus ou moins émancipées du vouloir-vivre. Au bas de l'échelle : 1° le *sauvage* ne vit guère que d'une vie animale ; 2° notre *prolétaire* encore, tout absorbé par l'effort de subvenir au besoin du jour et de l'heure, mène, dans le tumulte et dans les querelles, une vie où la connaissance ne sert que le plus immédiat vouloir ; 3° le *praticien* ou le *commerçant*, qui vit dans des spéculations à longue échéance et dans le souci de faire durer sa maison et la collectivité, fonde déjà bien plus profondément dans le réel son existence ; 4° le *savant*, par delà les personnes, étudie le passé entier et le cours durable de l'univers ; 5° seuls l'*artiste* et le *philosophe* n'étudient plus aucun objet précis : ils se placent devant l'*existence* elle-même. Ils sont en présence de l'éternel (1).

Retenons l'image de ces bas-fonds où une multitude condamnée à la plus chiche existence matérielle, vit dans le dénuement de l'esprit et dans la médiocrité morale (2) ; d'une canaille qui est légion, et où tous les sots et tous les aigrefins fraternisent : « *Das Pack ist in Menge vorhanden und hält eng zusammen. Alle Lumpe sind gesellig* (3). » Nietzsche gardera la forte impression de cette humanité grégaire dont Schopenhauer se gausse en boutades

(1) *Parerga, Vereinzelte Gedanken,* § 333 (V, 628).
(2) *Parerga, Den Intellect betreffende Gedanken*, chap. III, § 57 (V, 95).
(3) *Ibid.*, *Paraenesen und Maximen* (IV, 478) ; — *Vereinzelte Gedanken*, chap. XX, § 242 (V, 500, 502).

aigres. Mais le vieux sceptique se satisfaisait de ces sarcasmes : « la misérable nature de la race humaine reste la même en tous les temps. » Nietzsche a reçu de son origine, de son tempérament et de Wagner une mission d'éducateur, qu'il assume avec la fougue de Fichte, et avec la gravité sacerdotale de Platon. Puis le transformisme moderne lui ouvre des possibilités d'espérer, que le rationalisme cartésien seul avait eues avec cette sereine certitude.

Faut-il redire que Schopenhauer n'a pas pensé grand bien des savants? Rappeler ses satires sur leur servilité, leur goût de plaire, leur paresse de ruminants à l'étable, leur « sottise de veaux » en dehors de leur spécialité, leur goût des querelles et des vaines préséances? Le chapitre sur l'érudition et les érudits, dans les *Parerga*, est une gerbe de cuisantes orties, dont Schopenhauer caresse le visage des magisters suffisants de la science officielle. Il est l'ébauche de ces *Considérations intempestives* sur les historiens et les philologues, où Nietzsche reprendra ce motif, enrichi de son expérience.

L'emprunt vrai de Nietzsche fut cependant la théorie du *génie;* et dans l'intellectualisme sceptique, où il fera une halte entre 1874 et 1881, c'est encore l'interprétation schopenhauérienne du génie qui persiste. Il le définit avant tout comme un développement prodigieux d'une intelligence plus affranchie du besoin sensible. Pourtant il faut marquer avec insistance la différence que crée entre Nietzsche et Schopenhauer la théorie qui, chez ce dernier, fait de l'intelligence une ouvrière salariée de la volonté. Et aussi bien une théorie analogue ramènera Nietzsche dans le voisinage de Schopenhauer après 1882. L'exactitude abstraite qui fait des méthodes de la science des instruments de précision si redoutables, c'est le tranchant affilé d'un outillage préparé pour une action agressive.

L'entendement n'atteint qu'une vérité pratique. Au contraire, une intelligence détachée du besoin, élargie et affranchie, se fait irrationnelle.

Combien cette généralisation de l'expérience d'un Gœthe, d'un Schiller, d'un Hœlderlin a dû toucher Nietzsche! Il n'y a pas de *leit-motiv* plus douloureux et plus constant dans sa vie. L'homme de génie est aux autres hommes ce que dans un homme l'intelligence est à la volonté. Chez lui le cerveau mène une existence à part. Il ne sert plus le corps. L'œuvre du génie n'est pas *utile*, comme celle des autres hommes. La multitude défriche et bâtit, achète et vend, fonde, organise, d'un zèle infatigable; et les hommes du commun estiment les services mutuels qu'ils se rendent. Le génie seul ne rend service à personne. Il ne rend même pas service à la science. Il lit à même le « livre du monde » (1). Il distingue les grandes lignes des formes qui se lèvent des brumes de l'avenir. On croit lire déjà Nietzsche, quand Schopenhauer décrit cette vie du penseur solitaire qui sent sa solidarité avec les générations à venir :

« L'homme qui conçoit une pensée vraiment grande sent, au moment même de la concevoir, son existence se prolonger à travers les siècles; et, de même qu'il travaille pour la postérité, il vit avec elle (2). »

D'emblée l'attitude de Nietzsche fut remplie de cette émotion de l'homme qui « étend la main sur les siècles », mais qui aussi, selon la métaphore de Schopenhauer, est un naufragé occupé à bâtir, sur son île perdue, un monument pour se signaler à des navigateurs qui ne sont pas encore en vue.

---

(1) *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. XXII, § 258 (V, 520).
(2) *Ibid.*, chap. XX, § 242 (V, 503).

Douloureuse attente en effet, et dont souffre davantage l'émotivité si aisément meurtrie des hommes supérieurs par l'esprit. Ce n'est pas impunément que l'intelligence a affaibli la volonté. Le bonheur est assuré aux volontés fortes et aux intelligences ordinaires. Pour Schopenhauer, il n'y a pas de génie de l'action. Ce que l'on appelle *génie* chez un grand général ou un grand homme d'État, c'est une volonté audacieuse et ferme, accompagnée d'un sens judicieux ou astucieux des possibilités. Une intelligence haute, au contraire, paralyse le vouloir dans le moment précis où il est assailli par la meute des volontés robustes et inintelligentes de la foule. Et ce n'est pas la pire condition, car il pourrait se sauver peut-être par le mépris, et en renonçant à agir sur le temps présent [1].

La souffrance vraie du génie lui est intérieure. Solitaire par sa nature, il se voit mêlé au troupeau, qui ne veut pas de lui pour chef. Il mène deux existences, car il y a deux intelligences en lui. L'intelligence vulgaire en lui n'est pas abolie; elle lui sert à se diriger parmi les hommes. L'intelligence supérieure coexiste chez lui avec cette intelligence basse. Elle pense pour tous les hommes; mais elle ne sert pas ses intérêts propres. Elle pense le monde avec une clarté plus rayonnante, mais elle rend impropre aux pensées subalternes les fronts sur lesquels elle se pose. Voilà la scission interne qui compromet et égare le génie, et qui l'oblige, pour sa sécurité, à se masquer pour passer inconnu. Sans doute cela ne va pas sans compensations. Rien n'est séduisant comme le charme des idées éternelles. Un ravissement de tous les instants emporte sur ses ailes le génie. Il va à travers le monde, persécuté, mais radieux de lumière intérieure. Il porte

---

(1) *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. III, § 50, 51 (V, 84, 86).

avec une douleur sereine sa couronne d'épines, sachant que plus tard elle sera couronne de lauriers.

Le miracle du génie est d'utiliser l'intelligence pour une besogne en vue de laquelle elle n'était pas faite; d'affranchir le vouloir humain et le vouloir du monde en lui dérobant son instrument le plus subtil, la pensée. Parmi les hommes qui réalisent ce miracle, y a-t-il encore une hiérarchie? Tous les génies transportent l'*intuition* dans la *pensée.* Pourtant n'y a-t-il pas des intuitions plus hautes les unes que les autres? Au-dessus de la poésie, fleur dernière de l'art, au-dessus de la tragédie, fleur entre toutes douloureuse et belle de la poésie, n'y a-t-il pas une œuvre d'art épanouie à la fois dans la lumière des images et dans la lumière de la pensée? Pour aller plus loin dans l'irrationnel, ne faut-il pas choisir l'intuition la plus vaste, et celle qui dépasse davantage la région des images?

La réponse, pour Schopenhauer, est simple. Il y a deux signes qui marquent la supériorité du génie : la solitude et le sentiment qu'il a de sa mission nécessaire. Le poète nous offre encore le mystère des choses dans des enveloppes imagées. Sa révélation se juxtapose sans conflit, à d'autres révélations poétiques. Le philosophe dispose d'une révélation exclusive et dominatrice. Il prétend régner seul, il « révolutionne toutes nos habitudes de pensée ». Tout est erreur, sauf la vérité qu'il apporte [1]; et ce qu'il apporte, c'est la révélation la plus vaste. Le spectacle qui se déroule pour le métaphysicien du haut de la cime où le suivent de rares disciples, n'est plus la tragédie d'un héros symbolique; c'est la lutte prodigieuse où se débat la douleur des mondes. Les « idées » qui pour lui surgissent, comme pour l'artiste, du rêve où il marche, ce sont les forces vivantes en tous les êtres.

---

[1] *Parerga, Vereinzelte Gedanken,* chap. I, § 4 (V, 12).

La tragédie qui se joue est celle du *ta twam asi* éternel, c'est cette destinée de tous où nous reconnaissons fraternellement notre destinée propre, glorifiée dans une pitié tout intellectuelle.

Pour Schopenhauer la primauté de la philosophie ne souffre donc pas de doute. L'histoire des hommes est celle des rois et des philosophes. Mais les philosophes siègent sur un trône plus haut. Tyrannique ambition : Nietzsche aussi l'aura en lui. Et d'abord, il la tournera contre Schopenhauer. Pour détrôner le Philosophe, il lui opposera l'Artiste créateur, Richard Wagner; puis pour détrôner l'Artiste saisi à son tour du vertige des grandeurs, il lui opposera de nouveau le Philosophe. Enfin, pour s'affirmer supérieur à tous deux, il essaiera, sa vie durant, de concilier la vision du poète et la vision métaphysique.

V. *La hiérarchie morale.* — Entre Schopenhauer et Nietzsche le litige toutefois le plus profond est venu du rang que le pessimisme schopenhauérien assignait à l'action morale. Comment dans un système qui met à la racine des choses le vouloir, la révélation irrationnelle la plus pure ne consisterait-elle pas dans des actes? Après un différend prolongé, ce sera sur cette conclusion finale que Schopenhauer et Nietzsche retomberont d'accord. Les questions les plus angoissées, quand il s'agira de la transvaluation de toutes les valeurs, concerneront, elles aussi, l'attitude de l'homme devant la vie. Provisoirement, il importe de savoir comment Nietzsche apprend de Schopenhauer à établir une hiérarchie morale. Elle s'établit comme entre le savoir vulgaire et la science; elle monte des arts vulgaires à l'art pur, de façon à arriver par degrés au génie. Car, de même qu'il y a un génie métaphysique ou un génie dans l'art, il y a un génie moral,

sinon un génie du succès dans l'action. Ce génie travaille seulement sur une autre matière. La pratique morale supérieure est toutefois irrationnelle comme la besogne du métaphysicien et comme l'œuvre de l'artiste.

La matière morale, à laquelle il s'agit de donner une forme, c'est le *caractère* des hommes. Tous les actes humains sortent d'un *caractère*, et s'exercent en vertu de mobiles définissables. Le rôle de l'intelligence est de présenter les mobiles au vouloir qui s'y conforme. La difficulté très grande de cette philosophie apparut tout de suite à Nietzsche. On conçoit le jeu des mobiles isolés, mais comment concevoir métaphysiquement le *caractère*, si le vouloir est un dans tous les êtres? Comment dans le flot profond et unique du vouloir se délimiterait ce tourbillon qui serait la force propre de notre moi intelligible? Y a-t-il déjà des individus dans le vouloir unique? Schopenhauer n'a-t-il pas dit toujours que les individus ne diffèrent que dans l'ordre des phénomènes? Ainsi s'explique cette appréciation de Nietzsche sur son maître, formulée en 1867 : « Schopenhauer n'a pas résolu le problème de l'individuation et il le savait (1). » Voilà ce qui a retenu Nietzsche sur la position fichtéenne. Son effort a toujours tendu à définir dans le vouloir diffus de l'univers des foyers fixes, où établir l'individualité.

C'est ce qui ne l'a pas empêché d'aborder l'étude des *phénomènes moraux* avec un questionnaire schopenhauérien. L'intention de Schopenhauer n'a jamais été de formuler une morale : elle était de donner une interprétation philosophique des faits. Comment aurait-il rédigé un code des devoirs? Dans l'ordre phénoménal tout est déterminé; dans l'ordre des choses en soi tout est immobile. Nos actes sont deux fois immuables. Il est vain de

(1) E. Foerster, *Leben Nietzsches*, I, 345.

nous proposer des impératifs qu'il ne nous est pas loisible de suivre, s'ils ne coïncident pas avec l'élan naturel de notre tempérament; et il est vain de nous demander un repentir au sujet d'actes que nous n'étions pas libres de ne pas accomplir. L' « immoralisme » de Nietzsche aura ses racines dans cette conception phénoméniste de la vie morale. Nous aurons à dire plus tard comment Nietzsche, à l'opposé de Schopenhauer, prétend demeurer un éducateur; et comment il est arrivé à prescrire le code moral le plus rigoureux dans sa généreuse exigence qu'on ait vu jamais.

Il a donc gardé de Schopenhauer le phénoménisme; et pour arriver à la libération il a renoncé à cette doctrine du *caractère* qui fonde notre être dans ce qui est métaphysiquement immobile. Ce qui reste de la morale schopenhauérienne, quand on en défalque cette incertaine métaphysique du caractère, c'est d'abord une *psychologie des mobiles moraux*. Cette casuistique morale, si ingénieuse à dépister les sophismes du cœur, et qui fait de Schopenhauer un si proche voisin des moralistes français, fournit à Nietzsche plus d'un subtil stratagème analytique. Nietzsche différera de lui par le résultat auquel cette analyse le conduit. En revanche, il sera vraiment cet « Asmodée de la moralité » que Schopenhauer réclamait et qui rendra transparents, comme dans Cazotte, « non seulement les toits et les murailles, mais le voile de simulation, de fausseté, d'hypocrisie, de grimace, de mensonge et de tromperie », qui recouvre les apparences du droit, du patriotisme, de la religion, de la philosophie, de la vertu (1).

Dans Schopenhauer, la moralité subalterne a deux mobiles fondamentaux : 1° un *égoïsme* sans limites;

(1) *Parerga*, chap. VIII, § 114 (V, 215).

2° l'*amour des sexes*. Facile classement, qui a pour lui le consentement universel, et qui n'est pas sans profondeur métaphysique. Si l'éternel en nous est l'*idée platonicienne*, c'est-à-dire l'espèce que nous représentons, comment n'y aurait-il pas en nous, outre l'instinct qui défend notre individualité passagère, un instinct au service de l'espèce, et qui est l'*amour*?

La psychologie morale de Schopenhauer sera donc d'abord anatomie précise de cet « égoïsme colossal », grossi encore de toute la haine, de toute la venimeuse jalousie et de tout le ressentiment accumulé en lui par ses déconvenues; cruel à plaisir, parce qu'il se soulage de sa propre souffrance en faisant souffrir autrui; et tenu en bride seulement par sa lâcheté aussi grande que son irritabilité criminelle. Nietzsche retiendra les caractéristiques de cet agressif vouloir, dont Schopenhauer avait déjà dit : « Il veut jouir de tout, posséder tout.., et à tout le moins *dominer sur toutes choses* (1). » Le nom seul chez Nietzsche sera nouveau, et l'on verra se prolonger dans le même esprit chez lui ces fines analyses, sardoniques et tristes, mais éclairées, dont l'exemple avait été donné par Schopenhauer. De Schopenhauer il tient en second lieu le secret de sa psychologie des sexes; son admiration médiocre du sexe féminin, « le plus laid des deux », étroit d'épaules, large de hanches, bas sur jambes; et sa jovialité rabelaisienne dans l'art très averti de démasquer les sortilèges de l'amour.

Il faut attacher beaucoup d'importance à ces passages où Schopenhauer décrit cette voracité conquérante des instincts égoïstes, qui tout naturellement tendent à l'infini, à la domination totale. Ils contiennent en germe toute la psychologie du Nietzsche des dernières années. L'inter-

(1) *Ueber die Grundlage der Moral*, § 14 (III, 578).

prétation nietzschéenne de la moralité sociale ne sera pas moins dominée par ces réminiscences. Il y a lieu de réfréner, dit Schopenhauer, ces instincts qui tendent à la destruction immédiate de ce qui n'est pas eux. La société entière est au service de l'espèce. Les limites nécessaires, que l'individu n'aperçoit pas ou refuse d'observer, elle les aperçoit et les crée collectivement. Les lois de la société sont dans l'ordre pratique, ce que sont les observations expérimentales et la science dans l'ordre de la connaissance. Elles établissent un système de signes convenus qui nous orientent. Ces signes ne traduisent pas le réel, mais ils nous en épargnent le choc. Au bas, il y a aussi des observations expérimentales, des coutumes, des convenances. La société y croit-elle? Les plus intelligents en doutent, et néanmoins s'y conforment. La raison commune à tous les individus, et qui considère les ensembles, cherche à apaiser le conflit engagé sans fin. Chacun rentre ses griffes; passe silencieusement près du voisin qui rôde; laisse au fauve voisin son domaine de chasse, pourvu qu'on lui abandonne en échange la proie qu'il poursuit. Un monde de fictions pratiques surgit : d'abord dans la sociabilité spontanée. Un code de probité s'établit; et la sécurité de tous y gagne. Elle est de rigueur, dès qu'une propriété privée a pu s'instituer. L'honnêteté du riche est un bon placement. N'a-t-il pas tout intérêt à ce que la probité demeure générale? et le pauvre sera probe pour ne pas être exclu de la franc-maçonnerie des honnêtes gens. Toutes ces vertus ne valent que comme une garantie contre la meute des appétits toujours prêts qui n'attendent que le signal de la curée (1).

En regard de cette casuistique de la moralité convenue, ce sont des chefs-d'œuvre encore que cette « métaphy-

(1) *Grundlage der Moral*, § 13 (V, 520 sq.).

sique de l'amour », ou ce chapitre « des femmes », où Schopenhauer définit la polygamie qui est la nôtre, et qui subsiste, bien que régularisée et masquée par des nécessités de bon renom ; les raisons de la pudeur et de la fidélité féminines, réduites à l'observance des rites d'une franc-maçonnerie très entendue ; les raisons du mariage européen enfin, approximativement monogame chez les femmes, parce qu'il est l'institution qui défend le mieux leurs intérêts (1).

Au-dessus de tout, de la sociabilité affinée et de la morale des sexes réglée, l'*État* est l'institution qui, scientifiquement, règle le rapport des volontés. Il fait un bilan exact des souffrances et des joies qui résultent de l'injustice, et les répartit équitablement par la *loi*. Métamorphose malaisée que celle qui se charge de transmuer de la force en droit. Toute l'ingéniosité de Hobbes, de Spinoza et de Fichte a été nécessaire pour nous la faire comprendre. Nietzsche qui recueille de Schopenhauer cette description en sera davantage poussé vers le transformisme.

Quoi de plus nietzschéen que cette analogie, établie déjà par la théorie du droit schopenhauérienne entre la condition des hommes et celle des animaux? La sélection, après les animaux qui vivent en paix d'herbages ou de graines, produit spontanément des carnassiers et des rapaces qui font leur proie de ces animaux pacifiques. Ainsi chez les hommes : spontanément il naît des classes de rapaces et des peuples de carnassiers. La foule, au lieu de travailler pour elle-même, peine pour ses oppresseurs qui la dévorent. Comment de là naîtra le droit? Cela même est le droit. La force engendre elle-même la raison

---

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ergänzungen zum IV. Buch., ch. XLIV ; — *Parerga*, *Vereinzelte Gedanken*, ch. XXVII.

qui la justifie. Celui qui domine par la force exclut aussi tout autre pouvoir. Les dominateurs sont aussi les guerriers qui protègent. Enfin, les mains oisives permettent aussi les têtes inventives, qui créent les technologies nouvelles. Les penseurs rendent à la masse en inventions fructueuses et en sécurité ce qu'ils prélèvent sur elle. Ils dirigent la foule évidemment munie de droits, mais qui ne sait pas les faire valoir. Le troupeau a besoin de chefs, et il les appelle d'un vœu puissant. Leur domination toutefois ne dure que si elle est intelligente. L'intelligence seule peut mettre d'accord les vouloirs en lutte, puisque, de sa nature, elle résulte de leur compromis. Il est de l'intérêt des dirigeants de conduire pour le mieux la masse grégaire qui se confie à eux, faute de quoi ils s'exposent à cette coalition tumultueuse des faibles qui sait deviner l'heure de faiblesse des forts et qui s'appelle la *révolution*.

Schopenhauer est-il qualifié pour tracer cette généalogie des formes de la morale et des formes politiques esquissée par lui? Il semble bien qu'il lègue à son successeur un problème insoluble dans son système. Il faut, pour le résoudre, transcrire tout le schopenhauérisme dans le langage créé par la doctrine de l'évolution. Une fois de plus, les infirmités de la doctrine schopenhauérienne lui ont suscité le rival dangereux qui l'a supplantée [1].

Puis il reste une dernière cime à gravir : celle du génie moral. L'art et la métaphysique soulevaient le voile de l'illusion qui couvre les mondes. Le génie moral agit comme s'il marchait dans un univers où, toute apparence s'étant levée des choses, on ne distinguerait plus que la détresse du réel. Avec des égoïsmes il fait œuvre d'art. Est-ce possible? Oui, en ne traitant pas, comme fait

---

(1) *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. IX, § 124-126 (V, 250, 252, 256).

l'égoïsme vulgaire, autrui comme inexistant. Tous les vouloirs sont identiques au nôtre. L'intuition morale nous en avertit : c'est là l'état d'esprit de l'*homme juste*. Un Pascal qui n'ose ni se servir de son bien légitime, ni demander un service à quiconque, ni user d'aucun confortable, de peur de léser un droit égal au sien et de froisser une personnalité, est cet artiste moral. Un Gœthe dans le *Tasse*, un Byron, un Heine, un Lamartine, ont deviné que la vie est à substance de douleur. Il a pu se faire alors que leur chagrin, par l'étiolement lent du vouloir, s'achevât en résignation sereine et leur fît entrevoir cette douceur de mourir qui est, elle aussi, une guérison. Déjà le vieux maître Eckart n'avait-il pas dit : *Das schnellste Tier, das uns trägt zur Vollkommenheit, ist das Leiden?* — Ou bien, si nous sommes plus énergiques, et comme nous ne pouvons vivre une vie heureuse, il nous est permis du moins, pour une œuvre hérissée de difficultés, de lutter et peut-être de vaincre. Non pour être récompensés, mais pour rester debout dans une attitude belle et hautaine. « *Ein glückliches Leben ist unmöglich. Das höchste, was der Mensch erlangen kann ist ein heroïscher Lebenslauf.* » Mais cette volonté d'héroïsme, usée par la lutte et par l'ingratitude, s'éteindra, elle aussi, dans la mort volontaire.

En vue de quelle fin pourtant ces attitudes de résignation délicate ou héroïque, si toute œuvre humaine n'attend que l'heure prochaine de l'anéantissement ? Nietzsche, en qui se gravent toutes ces formules éloquentes et qui sent naître en lui-même cette perfection qui nous vient du martyre, ne veut pas consentir à ce qu'elle soit vaine. L'idée éternelle, platonicienne, de l'homme s'y montre plus pure. A quelque degré, il faut que ces hautes images soient fixées dans un être plus profondément substantiel, et n'y eût-il pas d'autre réalité, c'est dans la beauté de ces attitudes qu'il faudrait faire consister le

réel vrai. Nietzsche s'emploie donc à chercher les conditions métaphysiques sous lesquelles se justifie l'héroïsme.

Mais alors, comment n'y aurait-il pas aussi une manière d'héroïser et de justifier métaphysiquement l'amour? Immense lacune dans Schopenhauer. Mieux qu'un autre, ce philosophe a reconnu que les amants cherchent l'un dans l'autre ce qui les complète; qu'ils travaillent obscurément à réaliser une image de perfection humaine. La griserie, qui pour chacun d'eux idéalise l'objet aimé, n'a-t-elle pas de l'analogie avec l'extase platonicienne devant les idées? Comment Schopenhauer n'a-t-il que des sarcasmes pour cette illusion mystique? C'est, dit-il, que l'amour, en perpétuant la vie, jette dans le monde la semence impérissable de la douleur. Est-ce une raison pour nier la valeur de l'illusion d'amour, quand elle n'aurait duré qu'un instant? Parmi les bévues de l'hypocondrie schopenhauérienne, il n'en est pas de plus sombre. Elle aurait suffi à jeter Nietzsche dans les bras du musicien qui a chanté la noble douleur de *Tristan et d'Yseult*. Puis, une fois converti à Lamarck, il découvrira que cet idéalisme de l'amour peut être artiste à sa façon. Il croit à une force plastique inhérente à l'image chère entrevue dans la passion, et il écrira les paroles fameuses : « J'appelle mariage la volonté à deux de créer l'être unique qui dépassera ceux qui l'ont créé (1). »

Schopenhauer, au contraire, persiste dans la méfiance qui calomnie la vie. Une image embellie par l'amour lui paraît impure et lui fait peur. Où donc cherchera-t-il la génialité morale? Il ne met sa créance que dans un esprit détaché du vouloir-vivre. Le chef-d'œuvre de cette intelligence est de se figurer autrui présent en nous, totalement, de souffrir en tous les misérables plus que de

(1) *Zarathustra* (*Werke*, VI, 103).

notre destinée propre, et de n'être plus joyeux que des joies étrangères. Cela aussi est de l'art, et c'est la condition de l'*ascète*. Mais ce que le poète tragique représente et ce que le métaphysicien comprend, l'ascète le souffre dans sa chair. Alors, dans cette chair meurtrie, il se passe comme une transsubstantiation; et dans ce vouloir, vidé de désir, il se fait cette transformation totale que les docteurs appellent la *grâce*. L'ascète est vraiment réduit à une intelligence, humble peut-être, incapable d'inventer des images belles ou des métaphysiques profondes, et pourtant la plus pure de toutes, celle qui est cœur, charité, pitié. Telle quelle, elle suffit au salut du monde. Elle abolit le vouloir; elle éteint la flamme des sens, et jusqu'à la lumière de la raison. Elle fait en elle le silence et les ténèbres. Elle entraîne avec elle dans le Nirwana vide où elle s'engloutit, le tourbillon des soleils et tout notre univers peuplé de maléfices. Le spectacle de ceux qui ont ainsi vaincu le monde et qui attendent la mort volontairement, engendre en nous, au lieu de l'agitation passionnée qui nous emplit, et qui va de l'espérance insatisfaite à l'espérance inextinguible, la paix, plus haute encore que la certitude métaphysique et ce calme dans les profondeurs de l'âme, dont le seul reflet sur les visages d'un Raphaël et d'un Corrège est un Évangile.

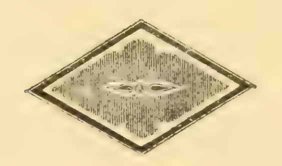
Il y a dans Schopenhauer, comme chez Fichte, quatre types d'humanité supérieure. Deux d'entre eux habitent la région de la Représentation : ce sont l'*Artiste* et le *Philosophe*. Deux se partagent la région du Vouloir : ce sont le *Héros* et le *Saint*. L'Artiste travaille encore sur des formes matérielles comme le Héros sur des Vouloirs. Le Philosophe absorbe dans sa pensée toute donnée matérielle et imagée, comme l'Ascète évapore dans son cœur mystique toute volonté. Nietzsche reçoit de Schopenhauer cette quadruple incarnation de l'idéal. Il croira sincère-

ment, en écrivant son premier livre, qu'il y a une quadruple garantie de la civilisation intellectuelle : 1° la naissance du *génie poétique* et du *génie métaphysique*, qui nous arrachent à la vulgarité de la connaissance basse; 2° l'avènement de l'*héroïsme* et de la *sainteté*, qui nous arrachent à la bassesse de l'action. Laquelle préférer de ces supériorités? Nietzsche les met aux prises. Il n'admet le triomphe d'aucune; et, pour chacune d'elles, ses haines temporaires se corrigeront toujours par des retours d'affection. Il se souvient de la pensée schopenhauérienne sur la tyrannie des instincts; il veut brider l'un par l'autre les instincts contraires et leur faire donner, par la collaboration la plus rigoureusement disciplinée, leur effort le plus haut. Il cherche à greffer l'ascétisme sur la vigueur du héros, et à garder la vision artiste dans l'élan de la pensée métaphysique. Mais s'il pouvait naître un jour un Héros ascète qui, dans sa pensée métaphysique, ferait surgir des images si puissamment plastiques qu'elle ferait d'elle-même céder à leur séduction toute matière et tout vouloir, de quel nom appellerait-on cet homme, qui serait par delà le Philosophe et l'Artiste à la fois et par delà le Héros et l'Ascète, parce qu'il porterait en lui toutes leurs énergies accumulées? Nietzsche ne sait pas encore qu'il l'appellera le Surhumain. Il sait seulement qu'il sera fait de tous les Idéals réunis et dont aucun n'admet un culte exclusif.

Nietzsche ira donc à Wagner, aux heures où Schopenhauer lui paraîtra trop intellectuel, trop éloigné du culte des héros. Inversement, il quittera Wagner, quand Wagner courbera sa libre intellectualité devant la pureté morale de l'ascète vide de pensée. Pour Nietzsche, le Héros et le Saint ne sont grands que par la représentation qu'ils ont de l'univers. Leur supériorité ne consiste que dans une intellectualité qui pénètre leur vouloir le plus profond et le transforme. Le Métaphysicien et l'Artiste ne

sont grands, à leur tour, que par des visions sorties d'un vouloir héroïque pareil à celui des fondateurs de cité, et qui sait assumer le suprême sacrifice. Voilà la logique sentimentale qui meut le système de Nietzsche. Elle le pousse instinctivement à faire front du côté de l'adversaire le plus dangereux, qui n'est pas toujours le même ; et les oscillations de la doctrine viennent des poussées inégales qu'il fait en des sens opposés pour rétablir son équilibre intérieur.

Choisira-t-il le héros Siegfrid? Il ne le choisira que devant la menace de l'ascète Parsifal ; et au terme il saura les réhabiliter tous les deux. Choisira-t-il Schopenhauer, le Philosophe, ou Wagner, l'Artiste? Au terme, il connaîtra leur infirmité, mais il ne cessera pas de les admirer. Il appelle ce qui les complète ; il n'ignore pas que leurs rivaux ont besoin d'être complétés par eux. Démarche antithétique de la pensée et du sentiment qu'il a connue dès l'adolescence. Elle ne s'est définie pour lui consciemment que vers 1874, mais elle a rythmé obscurément toujours son action entière.



LIVRE DEUXIÈME

L'influence des moralistes français.

La prédilection de Nietzsche pour les moralistes français est chez lui une des preuves de son goût personnel et pur. Mais il a été entouré d'hommes et de femmes d'esprit qui partageaient ce goût. Comment n'aurait-il pas discuté de ce passionnant sujet avec Mme Cosima Wagner, femme de culture toute française, qui le surprit un jour de Noël, en 1870, par le présent d'une belle édition de Montaigne (1)? Son ami le meilleur, Franz Overbeck, l'historien de l'Église, né de mère française et élevé à Paris, durant son adolescence choisissait volontiers pour lecture d'agrément des livres français. Il aidait Nietzsche dans ses lectures françaises. Plus d'une fois, au temps de leur célibat, dans leurs entretiens familiers, Overbeck a dû lui traduire à haute voix des passages, comme ce fut leur coutume, après le mariage d'Overbeck avec Mlle Ida Rothpletz, en 1876. Cette femme distinguée nous a laissé quelques souvenirs sur ces soirées de lecture où Overbeck à livre ouvert traduisait des articles de Sainte-Beuve sur les écrivains français du XVIIIe siècle ; et aussitôt Nietzsche engageait la discussion et préférait les moralistes du XVIIe. Mme Overbeck a fixé par écrit, avec délicatesse, la traduction de plusieurs de

(1) Sur l'ancienneté de ces lectures françaises de Nietzsche qui sont antérieures à la période bâloise, v. C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. I, 1908, p. 152.

(2) Ces souvenirs ont été publiés par C. A. Bernoulli, loc. cit., I, 236.

ces *Causeries du Lundi* qu'on avait lues ensemble, rue Euler, à Bâle, au coin du feu [1].

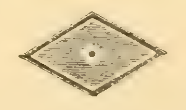
L'estime de Nietzsche pour les moralistes français croissait à mesure que son intimité avec eux se faisait plus entière. Cette force de caractère, cette indépendance de volonté unies en eux à la connaissance des hommes, et qu'on retrouvait en tous, de Montaigne à Stendhal, lui imposait. Il désignait nommément Montaigne, La Rochefoucauld, Pascal, Chamfort, Stendhal, quand il déclarait les Français une nation plus attentive à se « nettoyer l'esprit », à ne pas se mentir à elle-même, plus exempte de tout « daltonisme » idéaliste [2]. On va essayer ici de décrire la cure d'âme et d'intelligence qu'il a faite auprès d'eux.

---

[1] C'est le recueil publié anonymement sous l titre de *Menschen des XVIII. Jahrhunderts*. Chemnitz, chez E. Schmeitzner, 1880. Ce sont des articles de Sainte-Beuve sur Fontenelle, Montesquieu, les lettres de Mme de Graffigny, ou Voltaire à Cirey, Mme du Châtelet, Mme de Latour-Franqueville et Jean-Jacques Rousseau, Diderot, Vauvenargues, les lettres de Mlle de Lespinasse, Beaumarchais; en tout onze articles ou fragments d'articles empruntés *passim* aux Recueils de Sainte-Beuve.

On souhaiterait que Nietzsche eût connu le livre de Prévost-Paradol sur *Les Moralistes français*, dont le succès datait de 1864. Montaigne, La Boétie, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, y ont chacun son monument. Il y a des chapitres *de l'Ambition*, *de la Tristesse*, *de la Maladie et de la Mort*, bien dignes d'inspirer le psychologue de la *volonté d'être fort* aux heures de son martyre. Rien ne nous autorise pour le présent à conjecturer cette influence.

[2] Nietzsche, *W.*, XIII, 110; XIV, 180.



CHAPITRE PREMIER

MONTAIGNE

Nous ne savons pas si la lecture de Montaigne remonte chez Nietzsche au delà de ce jour où Cosima Wagner lui fit don de l'exemplaire qu'il a, depuis lors, aimé à feuilleter. Mais nous savons qu'il l'a souvent relu, dans le texte sans doute pour l'ordinaire (quelques contre-sens l'attestent) (1), et parfois, pour alléger sa peine, dans la traduction allemande (2). Parmi « les hommes qu'il aimait et qui tous étaient morts depuis longtemps », il citait Montaigne (3). Une recherche préoccupée de déterminer ce que Nietzsche doit à Montaigne ne peut se borner à relever les passages où il le cite. L'aveu que fait Nietzsche de sa dette à l'égard de Montaigne nous autorise à interpréter les coïncidences, par delà les citations explicites : Elles attestent des affinités. Elles marquent les points de contact, par où pouvaient passer les ondes d'une action plus profonde.

Ce qui attirait Nietzsche dans Montaigne, c'est l'intelligence souriante. Il n'y avait rien qui fût plus propre à

---

(1) V. le contre-sens dans *Schopenhauer als Erzieher*, § 2 (I, 400) et sur lequel il délibère, le 7 avril 1875, avec sa traductrice Marie Baumgartner (*Corr.*, I, 310).

(2) Il la réclame à sa mère en septembre 1884 (*Briefe an Mutter u. Schwester*, p. 565).

(3) *Ibid.*, p. 603 (21 mars 1885).

équilibrer sa confuse passion wagnérienne, ni dont il eût davantage besoin ensuite pour sortir de cette confusion. La grande importance de Montaigne se trouve formulée à merveille par Nietzsche : « Il est, quand on le compare aux Anciens, un *naturaliste* de la morale (1). » Cela est beaucoup dire. Le « naturaliste » réintègre la morale dans la nature ; et il sait les mobiles naturels qui meuvent tous nos actes. Et pourtant il s'agit de maintenir, en s'appuyant sur la nature, des impératifs moraux. Schopenhauer ne l'avait pas su. Il classait les tempéraments moraux en leur donnant des qualificatifs de distinction ou de vulgarité. Sa philosophie admirait, dans un silence satisfait, les âmes capables de sacrifice et ne disposait d'aucun précepte pour redresser ou élever les âmes basses. Montaigne survient pour dire : « Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste. »

Nietzsche lui emprunte cette consolation, d'autant plus efficace qu'il la tire d'une expérience très avertie de la brutalité naturelle et humaine. Montaigne a su parler de morale, parce qu'il a connu les passions de l'homme. Shakespeare, s'il n'avait lu Montaigne, n'aurait pas su parler des passions avec cette force et cette clairvoyance (2). Ajoutons que Montaigne venait à la rencontre de Nietzsche par sa vision réaliste de la civilisation grecque. Plutarque resta toujours le manuel où s'exaltait son goût de la gran-

---

(1) X, 307. Il va sans dire que Nietzsche a aimé en Montaigne l'écrivain. Nous aurons à y revenir. Entre 1882 et 1888, il transcrira les termes de Doudan, pour louer l'admirable vivacité et l'étrange énergie de sa langue (*W.*, XIV, p. 177).

(2) *Menschliches*, I, § 176. Il y a là, de la part de Nietzsche, une salutaire réaction contre la critique nationaliste allemande, de l'école de Gervinus et de Julian Schmidt, pour qui Shakespeare est le poète d'un « germanisme » exclusif de toute latinité. On peut voir dans le livre de John M. Robertson, *Montaigne and Shakspere*, 1897, combien Nietzsche a vu juste.

deur d'âme. Mais il savait aussi la sauvagerie, la violence basse, l'improbité sournoise dont est capable la passion grecque (¹). Par cette intelligence, il est de ceux qui « montrent le chemin du socratisme. (*Ein Wegweiser zum Verständniss des Sokrates* » (²). « Dans l'agitation qui souleva l'esprit de la réforme, Montaigne marque un recueillement, un moment de calme pour reprendre haleine (³). » Ces trêves, où l'esprit atteint à la supériorité, Schopenhauer avait enseigné qu'on les doit à une contemplation toute intellectuelle : Montaigne a gravi une des cimes de cette contemplation.

Ainsi le scepticisme de Montaigne enveloppe une affirmation; et il nous élève d'un échelon dans la culture de l'esprit, parce qu'il n'est asservi à aucun intérêt ni à aucune croyance établie.

La parole empruntée par Montaigne à Apollonius de Tyane : « que c'était aux serfs de mentir et aux libres de dire vérité » (⁴), paraîtra aussi à Nietzsche « la première et fondamentale partie de la vertu ». La « liberté de l'esprit » nietzschéenne, définie comme un goût de la vérité si rigoureux et pur, que les intérêts les plus hauts de la vie humaine lui doivent céder, a quelques-unes de ses racines dans la pensée de Montaigne. La difficulté de trouver un fondement à la vérité fut la même pour tous deux. Ensemble ils pensaient que le soin de s'augmenter en sagesse et en science, si douloureux au genre humain, constitue pourtant la principale dignité de l'homme. Et ils s'étaient aperçus l'un et l'autre que

---

(¹) V. ce qu'il dit de la férocité d'Alexandre; de l'injustice de la plèbe athénienne contre les stratèges vaincus aux Arginuses; de Cléomène attaquant les Argiens en pleine trêve. (*Essais*, I, 11, 25, 35.)

(²) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 86 (III, 248).

(³) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 3 (I, 512).

(⁴) *Essais*, II, 343.

la pensée est, à l'origine inconsistante, incomplètement dégagée des brumes de l'instinct : « Outil vagabond, dangereux et téméraire, corps vain qui n'a pas su être saisi et asséné [1] », disait Montaigne, avant de savoir comme Nietzsche par quelles épreuves une lente évolution biologique a peu à peu consolidé ce corps spirituel et adapté ses organes. Des poussées de passion purement animales aujourd'hui encore, font dévier les réactions lentement apprises. Combien d'émotions « nous animent vers les créances ! » Que de « cupidités » entrent même dans les travaux et veillées des philosophes et leur voilent la vérité pure [2] ! Que d'imposteurs savent exploiter notre passion du nouveau, si respectable, mais si aisément transformée en goût de l'étrangeté fabuleuse? La suspicion, que Montaigne nourrit à l'endroit de toute prêtrise, Nietzsche l'aura comme lui [3] et il lui prendra l'idée qu'il y a danger à user de la pensée, mais que la pensée découvre elle-même les limites qui lui sont salutaires.

La pensée disciplinée qui bride notre esprit, et y « joint l'ordre et la mesure », « s'appelle raison », selon Montaigne; et il ne conçoit pas que la philosophie puisse avoir un autre emploi que de donner à cette raison « la souveraine maîtrise de notre âme » [4]. Cette raison, toutefois, comment la définir ? Elle consiste à tâcher de regarder les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes », sans nous laisser tourmenter par l'opinion que nous en avons; à les considérer « dans leurs qualités et utilités », à cesser d'appeler *valeur* en elles, non ce qu'elles apportent, mais ce que nous y apportons [5]. Voilà la limite où Montaigne et Nietzsche se sépareront. Quelques années,

---

(1) *Essais*, II, 210. — (2) *Ibid.*, I, 223, 225. — (3) *Ibid.*, I, 282. « Le vray champ et sujet de l'imposture, sont les choses incognues; l'étrangeté même donne crédit. » — (4) *Ibid.*, II, 455. — (5) *Ibid.*, I, 332, 351.

Nietzsche suivra son maître gascon : Il croira qu'il y a moyen de clarifier notre vision des choses, jusqu'à les voir dégagées de tout rapport à nous-mêmes et dans une lumière que ne voile aucune passion. Puis le temps viendra où il estimera que nous produisons la vérité qu'il nous est donné de discerner, et que nous ne découvrons que des *valeurs*, c'est-à-dire des relations émotionnelles que nous soutenons avec la réalité du dehors dans l'effort accompli pour la transformer.

Provisoirement, ce qui préoccupa Nietzsche, ce fut la pensée de la complexité humaine. Loin d'être des âmes simples et indivisibles, nous sommes des « dividus », dira-t-il dans les *Choses humaines*, *trop humaines*. Nietzsche reprend ainsi la plainte de Montaigne qui nous trouvait « d'une contexture si informe et diverse que chaque pièce, chaque moment fait son jeu » [1]. C'est avec une virtuosité joviale, que Montaigne détaille « toutes les contrariétés » qu'il trouve en lui « selon quelque coin et en quelque façon : honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne » [2]. Nietzsche dans cette société intérieure de nos instincts n'aura plus qu'à découvrir l'antagonisme darwinien qui les met aux prises, dans un enchevêtrement de bataille, où grandissent les passions fortes, mais où aussi les meilleurs instincts parfois s'étouffent et se brisent.

Ce qui atteste la clairvoyance naturaliste de Montaigne, c'est que dans cette discorde intérieure, il ne méconnaît pas l'unité foncière, qui est organique. « Le corps a une grande part à notre estre; il y tient un grand rang. Ceulx qui veulent despendre nos deux pièces principales et les séquestrer l'ung de l'aultre, ils ont tort : au rebours il les

---

(1) *Essais*, I, 465. — (2) *Ibid.*, I, 462.

fault raccoupler et rejoindre : il fault ordonner à l'âme non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mépriser et abandonner le corps, mais de se rallier à lui, de l'embrasser, le chérir, lui assister (1). » Aucune lecture ne pouvait mieux préparer Nietzsche aux affirmations par lesquelles il fait du corps notre sagesse vraie, plus subtile et impeccable que les meilleurs raisonnements.

II. — S'il apparaissait à Montaigne que l'esprit de l'homme est une société dont les démarches, en dernière instance, ont des mobiles corporels, à plus forte raison la société des hommes, sous l'unité superficielle que lui donnent les croyances, les coutumes et la discipline imposée, lui apparaît-elle diverse et fragile. C'est le problème capital de Montaigne que de découvrir ce qui maintient cette fragile et fallacieuse unité; et l'une des doctrines les plus importantes de Nietzsche, l'analyse de « l'esprit grégaire », qui fonde les morales et les institutions sociales a dans Montaigne sa source. « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se veoid ès aultres créatures ; mais en nous elles sont perdues (2). » « Les petits des ours et des chiens montrent leur inclination naturelle. Mais les hommes se jetant incontinent en des accoustumances, en des opinions, en des lois, se changent ou se déguisent facilement (3). » Toute la difficulté de dévoiler la « généalogie de la morale » est saisie de la sorte avec la plus lucide précision. « Les loys de la conscience, que nous disons naistre de la nature, naissent de la coustume; chacun, ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues de lui, ne s'en

(1) *Essais*, II, 331 ; et encore : « C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle. » *Ibid.*, III, 214. — (2) *Ibid.*, II, 244. — (3) *Ibid.*, I, 174.

peult desprendre sans remors [1]. » Montaigne ainsi poussera Nietzsche dans le sens de Darwin. Il sait qu'il y a une origine humble et peu respectable des lois et des croyances morales [2]. Quelle est cette origine ? voilà où Montaigne hésite. Il faudra des théoriciens plus profonds et plus modernes pour orienter Nietzsche : Ce sera le moment où il écoutera surtout Pascal et, après Pascal, les transformistes du XIXe siècle. Les indications fugitives de Montaigne pourtant, ne seront pas oubliées : « La plupart des règles et préceptes du monde prennent ce train de nous pousser hors de nous, et chasser en la place, à l'usage de la société publique. » Une utilité sociale, chimérique ou réelle, est la raison d'être lointaine de tous les devoirs et de toutes les lois. Cette utilité change, et cependant les contraintes, les croyances qu'elle fondait lui survivent. Nous n'en doutons pas alors même qu'elles ont cessé d'être justifiées : « L'assuéfaction endort la veue de nostre jugement [3]. » Il faudra d'abord « se défaire de ce violent préjudice de la coustume ». On « sentira son jugement tout bouleversé et remis pourtant en bien plus sûr état [4] ». Montaigne croit à une « transvaluation » urgente de toutes les croyances reçues. Mais son terme de comparaison, c'est un bon sens qui s'enquiert des nécessités présentes et de la situation de chacun. Ce « jugement bouleversé », voilà tout ce qui distingue le libre esprit du vulgaire. Pour le vulgaire, « les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont

---

(1) *Essais*, I, 127. C'est le texte que vise Nietzsche, t. XIII, 324 (§ 789).

(2) *Ibid.*, II, 249 : « Il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en coulant, comme nos rivières ; suyvez les contre-mont jusqu'à leur source, ce n'est qu'un petit sourgeon d'eau à peine recognoissable. Voyez les anciennes considérations qui ont donné le bransle à ce fameux torrent, plein de dignité, d'horreur et de révérence ; vous les treuverez si légières et si délicates... »

(3) *Ibid.*, I, 121. — (4) *Ibid.*, I, 130.

justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité » (1), et ce qui nous semble lois générales et naturelles ne sont que « communes imaginations infuses en notre âme par la semence de nos pères » (2). La psychologie morale de Nietzsche, à l'époque où il rédigea les *Choses humaines*, *trop humaines*, et dans les aphorismes de l'*Aurore* connaîtra d'autres aboutissants, mais elle a le même point de départ.

Chez Montaigne et chez Nietzsche, cette psychologie enveloppe une appréciation, puisqu'à cet état de choses historiquement décrit elle trouve des inconvénients. Aucune législation, dit Montaigne, quand « elle y attacherait cent mille loix » ne saisit « l'infinie diversité des actions humaines » (3). Dans toutes ces « justes sentences » que nous suivons, si chacun de nous « regardait par où elle lui appartient en son propre » (4), il la trouverait peu faite pour ses besoins. Elles sont propres à « nous destourner et distraire de nous » (5). Elles nous font jouer un rôle, « comme rolle d'un personnage emprunté » (6); et elles sont causes que « la plupart de nos vocations sont farcesques » (7). Montaigne voudrait réveiller en nous la conscience de ce que nous sommes et stimuler en nous le courage de montrer notre nature vraie. C'est le privilège de l'homme libre et c'est le secret de la vie. Car, dans ce vieillissement constant qui rend caduques les lois et les croyances, le rajeunissement nécessaire et la détermination des maximes de vie nouvelles ne peut venir que d'un retour sincère à notre naturel intime.

Montaigne n'est pas le guide que Nietzsche choisit pour démasquer notre mensonge social sous les « cent mille visages » où il se cache. Il ne retient de lui qu'une

(1) *Essais*, III, 424. — (2) *Ibid.*, I, 127. — (3) *Ibid.*, III, 325. — (4) *Ibid.*, III, 414. — (5) *Ibid.*, I, 127. — (6) *Ibid.*, III, 325. — (7) *Ibid.*, III, 334.

méthode pour le démasquer. Il ne croira pas, comme Montaigne, que « en la vertu mesme, notre dernière visée c'est la volupté » (1). Il a une force d'âme plus ambitieuse. Mais dans plus d'une philosophie du renoncement, il reconnaîtra, comme Montaigne, la lassitude d'un estomac débile et d'une sensualité blasée (2). Dans plus d'une philosophie de la pitié, Montaigne l'aura habitué à ne voir qu'un « effect de la facilité, débonnaireté et molesse » (3). Mais où il s'entend avec Nietzsche, c'est sur le sentiment de la vie, mélancolique et courageux, qui sait sourire de plus d'une petite joie accueillie avec reconnaissance, et sait aussi regarder la mort en face. L'essence de ce sentiment, que Nietzsche vérifie dans une existence frêle et traversée de douleurs, c'est que toutes choses sont sujettes à passer. Nous ne pouvons rien appréhender de subsistant. « Ce qui naist ne va pas à perfection et cependant jamais n'arreste. »

Dans cette fuite des événements et des croyances, il faut pourtant garder une contenance digne de l'homme, et qui ait de la sérénité. C'est une incomparable grandeur de notre condition, s'il se vérifie que dans le flux de tout, une chose puisse demeurer, à savoir notre vertu. Mais il la faut « plaisante et gaie », pour qu'elle soit supérieure. « Socrate eut un visage constant, mais serein et riant (4). » Le socratisme, où doit nous acheminer Montaigne, est pour Nietzsche cette vertu souriante.

Il y a une grave affirmation métaphysique dans une telle attitude. On a parlé excellemment de « l'héraclitéisme » de Montaigne (5). Il faut ajouter que Montaigne

---

(1) *Essais*, I, 78.

(2) *Ibid.*, III, 43 : « Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs, le desgoust des choses présentes. » — (3) *Ibid.*, I, 9. — (4) *Ibid.*, III, 83.

(5) V. F. Strowski, *Montaigne*, 1906, p. 200-216, et aussi G. Villey, *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne*, 1908, t. II, p. 196 sq

ne se satisfait pas de constater que « tout s'écoule ». Il ne se laisse pas aller à la dérive. Il s'agit de diminuer autant que possible cette part du hasard changeant qui nous entraîne. Dans ce fleuve, il faut essayer de gouverner; essayer de connaître sa pente et le sens de son courant. « Alles ist im Fluss, es ist wahr; *aber Alles ist auch im Strom :* nach einem Ziele hin », (1) dira Nietzsche. Si étrange que cela semble, après le titre fameux donné par Nietzsche à la *IIIe Considération intempestive*, Schopenhauer ne peut pas être un « éducateur »; car dans le remous de l'éternel vouloir-vivre, il ne sait pas où se prendre. Le rôle de l'éducateur, à l'époque de son pessimisme intellectuel, est apparu à Nietzsche par l'exemple de Montaigne.

Il importe assez peu qu'il lui ait emprunté beaucoup de menus enseignements, puisque sa pédagogie entière est imbue de Montaigne. La grâce martiale de ses préceptes exercera sur Nietzsche une durable séduction et le « naturalisme » de la doctrine de Montaigne inspire à Nietzsche le plan d'une éducation, elle aussi, toute naturaliste.

Ce sera une éducation qui fera la part des muscles autant que de l'esprit. Mais dans la contenance extérieure encore, on sentira l'éducation libérale et cette « gracieuse fierté » où se reflète le calme aisé d'une âme maîtresse d'elle-même (2). Nietzsche ne définira pas autrement la « distinction » de l'aristocratie véritable, au temps où il se demandera : *Was ist vornehm?*

Il n'y a pas un détail de l'éducation rationnelle proposé par Montaigne qui n'ait passé dans Nietzsche. Et

(1) *Menschliches*, I, § 107 (*W*., II, 111).

(2) *Essais*, I, 192 : « L'âme qui loge la philosophie doit par sa santé rendre sain encore le corps; doit faire luire jusqu'au dehors son repos et son aise. »

tout d'abord Nietzsche voudra, comme Montaigne, une éducation « qui nous change en mieux ». Il ne faut pas « l'attacher à l'âme » par la surface; « il l'y faut incorporer » (1). Cet art d'apprendre que Nietzsche admirait en quelques génies lucides, comme Raphaël, et qu'il a su pratiquer à merveille : « transformer les pièces empruntées d'autrui et les confondre pour en faire un ouvrage tout sien », c'est dans Montaigne qu'il le trouve formulé et justifié (2).

Ce qu'il y a lieu d'apprendre, pour un homme libre, c'est cette sincérité sur le monde et sur soi-même sans quoi il n'est que servitude. A vrai dire, nous n'avons à nous informer que nous-mêmes; et toutes nos autres études ne sont que des « miroirs », où il nous faut regarder pour nous connaître. « Tant d'humeurs de sectes, de jugements, de lois et coustumes, nous apprennent à juger sainement des nôtres (3). » Le postulat socratique de cette morale, c'est que bien se connaître est la première condition pour bien vivre ; et que de tous les arts libéraux, cette connaissance seule nous fait vraiment libres (4). Elle nous enseignera à « restreindre les appartenances de notre vie à leurs justes et naturelles limites » ; et, nous avertissant de ce que nous sommes capables de faire, nous montrera aussi ce qu'il faudra entreprendre pour compléter, dans le sens de cette douce et prudente et juste nature qui nous guide, notre progressif affranchissement. Mais puisqu'un terme est fixé, dans l'étendue et dans le temps, à cet effort, c'est encore sur cette limite de notre durée qu'il nous faut une clarté. « L'homme marche entier, vers son croist et vers son descroist (5). » Il ne faut pas tant dire que le terme de sa carrière soit la mort, mais plutôt que

(1) *Essais*, I, 162. — (2) *Ibid.*, I, 178. — (3) *Ibid.*, I, 187. — (4) *Ibid.*, I, 189. — (5) *Ibid.*, III, 43.

« la mort nous est toujours également près » (1). Elle est le risque constant que nous courons et le salaire final de notre besogne sur terre. L'art de bien vivre se complète ainsi nécessairement par l'art de bien mourir; et il peut être bon de mourir volontairement. « Le sage vit tant qu'il doibt, non pas tant qu'il peult (2). » « Il est heureux de mourir, lorsqu'il y a plus de mal que de bien à vivre »; et « la plus volontaire mort, c'est la plus belle » (3). La mort de Socrate est celle par où s'achève le mieux une vie passée selon les préceptes socratiques de la vertu issue de la science. Le soupçon de Montaigne au sujet de la mort volontaire de Socrate a passé dans Nietzsche (4); et dès *le Voyageur et son Ombre*, il annoncera la glorification de cette mort volontaire comme une part de la morale future (5).

Pourquoi cependant la lecture de Nietzsche, même à l'époque socratique et française, entre 1876 et 1882, ne laisse-t-elle pas l'impression de Montaigne? Ce n'est pas forcément à l'éloge de Nietzsche. Disons pourtant qu'ils sont parfois très voisins. Quand Montaigne dit : « La foule me repousse à moi », Nietzsche le sent très près de lui. Il y aura un temps où il aimera cette solitude courageuse et pleine d'abnégation autant que de douceur. Les

---

(1) *Essais*, I, 81, 88. — (2) *Ibid.*, I, 480. — (3) *Ibid.*, I, 285, 481.

(4) « A voir la sagesse de Socrate et plusieurs circonstances de sa condamnation, j'oserais croire qu'il s'y presta aulcunement lui-mesme, par prévarication, a desseing. » *Essais*, III, 43. V. Nietzsche. *Geburt der Tragœdie*, § 13 (*W.* I, 96). Plus tard, dans *Frœhliche Wissenschaft*, il en a voulu à Socrate de la parole par où, en mourant, il se croit tenu d'offrir un coq à Esculape. C'était avouer son pessimisme; et se venger de la vie mauvaise par une parole d'une immortelle ironie. Il eût été d'une âme plus haute, pensera Nietzsche alors, de dédaigner cette vengeance.

(5) *Der Wanderer u. sein Schatten*, § 185 (IV, 294) : « Die weisheitsvolle Anordnung und Verfügung des Todes gehört zu jener jetzt ganz unfassbar und unmoralisch klingenden Moral der Zukunft, in deren Morgenroth zu blicken, ein unbeschreibliches Glück sein muss. »

philosophes, disait Montaigne, refusent la royauté; et il citait le précédent de cet Empédocle, dont Nietzsche écrira la tragédie pour symboliser son propre renoncement royal (1). La supériorité, pensera Nietzsche après Montaigne, s'impose d'elle-même par une secrète et toute puissante infiltration de sa pensée; et les hommes d'une vraie grandeur gouvernent, sans régner ostensiblement. Puis ses impérieuses habitudes germaniques le ressaisissaient. Il se reprenait à vouloir commander, le verbe haut. Montaigne avait dit : « J'écrivis mon livre à peu d'hommes et à peu d'années (2). » Quand par bouffées, la mégalomanie tudesque remontait en lui, amplifiée par la fièvre et par la neurasthénie, Nietzsche disait qu'il écrivait son livre « pour tous et pour chacun » et il prétendait « poser la main sur des siècles ». Il oubliait alors quelle part il avait faite à la douceur dans sa définition de l'humanité supérieure : et il ne se souvenait pas que le livre de Montaigne, aisé, attique et naturel, lui avait paru compter au nombre de ces rares « livres européens » qu'on lirait après des centaines d'années. Il n'est que juste cependant de dire qu'il approfondissait Montaigne en méditant le plus mélancolique de ses disciples, Pascal.

---

(1) *Essais*, I, 155 : « Quelqu'un qui demanda à Cratès jusques à quand il faudrait philosopher, en reçut cette réponse : « Jusques à tant que ce ne « soient plus les asniers qui conduisent nos armées. » La pensée de Nietzsche, c'est que pour la besogne politique et militaire, les âniers suffiront toujours; mais que c'est aux philosophes à trouver le moyen de conduire, à leur insu, les âniers.

(2) *Essais*, III, 292.

CHAPITRE II

PASCAL

Nietzsche n'a pas lutté contre l'influence de Montaigne. Il s'est laissé aller à la séduction de son naturel et de son intelligence. C'est avec violence au contraire qu'il s'est débattu contre Pascal. De très bonne heure, des tournures de style, des images pascaliennes qui flottent dans sa mémoire et affleurent dans sa prose, le montrent fasciné par le redoutable écrivain. A la fin de sa vie, il écrira : « Pascal, pour qui j'ai presque de la tendresse, parce qu'il m'a infiniment instruit (1). » Bien qu'il contredise quelques-uns des instincts les plus profonds de Nietzsche, Pascal a été pour lui une étude psychologique admirable. Il est « le seul chrétien conséquent » qu'il ait connu; et une âme française d'élite en ce XVIIe siècle qui marque l'épanouissement le plus vigoureux d'un peuple où les âmes « savent l'art de s'épanouir ». Ce fut un charme pour lui de déchiffrer cette âme somptueuse et amère : *Seine prachtvolle bitterböse Seele* (2). Nous enseigne-t-il la dévastation morale que le christianisme apporte, et son destin propre est-il le symbole de la décrépitude prochaine de tout un monde?

---

(1) A Georg Brandes, 20 novembre 1888 (*Corr.*, III, 322).
(2) Nachlass, 1882-1888, § 800 (*W.*, XIII, 327).

Nietzsche l'a cru et affirmé fortement (¹). Mais en d'autres moments, il attribuait à Pascal la force d'esprit nécessaire pour découvrir, s'il n'était mort si jeune, les raisons décisives qui ruineront le christianisme (²). Et dans ces moments-là Nietzsche sent plus fortement son affinité avec lui. Individualiste outrancier, il se méprendra parfois sur le sens que Pascal attache à son aphorisme du « moi haïssable ». Il luttera, d'une dialectique serrée, contre le pessimisme « sénile » qui, sous l'apparente abnégation de notre moi, cache le mépris de tout le genre humain (³). Nietzsche oubliera alors que sa devise la plus courageuse : *Was liegt an mir?* a aussi proclamé ce mépris qui engage la vie humaine entière dans l'aventure de la pensée. Un idéal, qui consiste à arracher au monde les hommes et soi-même, « crée la tension intérieure la plus réitérée et la plus inouïe : c'est une *contradiction continue dans les profondeurs les plus intimes*, puis une béatitude à se reposer dans des régions au-dessus de nous et dans le mépris de tout ce qui s'appelle « moi » (⁴). Voilà la description que donne Nietzsche de l'effort pascalien. Mais quelle description meilleure donner de l'effort propre de Nietzsche? Et n'est-il pas lui aussi tension interne, besoin de se dépasser, arrachement des hommes et de soi à la fois au monde, et à la façon vulgaire de vivre dans ce monde? En vérité, Nietzche et Pascal sont des âmes fraternelles; et il n'est pas étonnant que la pensée de Pascal ait laissé plus d'une trace dans la sienne qui déjà en était si voisine.

---

(1) *Morgenröthe*, § 68 (*W.*, IV., 65).

(2) *W.*, XIII, § 800.

(3) *Menschliches*, II, § 385 (*W.*, III, 177) : « Das Greisenhafteste was je über den Menschen gedacht worden ist, steckt in dem berühmten Satze « das Ich ist immer hassenswert. » — *Morgenröthe*, § 63, 79 (*W.*, IV, 62, 79).

(4) *Morgenröthe*, posth., § 277 (XI, 271).

I. — Le premier, Pascal lui suggère sa méthode d'exposition et de composition : « J'écrirai mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre [1]. » Nietzsche partira de là pour justifier sa méthode de l'aphorisme, des brusques coups de sondes, qui font jaillir la pensée fraîche et vive mieux que les longues et savantes canalisations où l'enferment les systèmes. Ce serait, disait Pascal, « une manière d'écrire toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie ». Ainsi Nietzsche voulait appuyer ses déductions sur les sujets de la plus extrême banalité, par mépris de l'érudition, et parce qu'une philosophie créatrice doit renouveler l'appréciation même des choses quotidiennes. Pascal aussi était de ceux qui savent que « les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance naturelle. L'autre extrémité est celle où arrivent de grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien » [2].Gœthe, un jour, au début du premier *Faust,* lui avait emprunté cette mélancolique profession de foi; et à son tour Nietzsche, comme Pascal, s'est proposé d'écrire « contre ceux qui approfondissent trop les sciences ».

Dans ce scepticisme qui ébranle tout pour édifier la croyance nouvelle, c'est la dialectique pascalienne surtout qui sera son modèle. Nietzsche procédera, lui aussi, par « renversement continuel du pour au contre ». Pascal montre 1° « que l'homme est vain par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles », et il détruit ainsi l'opinion vulgaire ; 2° Il montre que « les opinions du peuple sont très saines », et il détruit ainsi

(1) Pascal, *Pensées*, Ed. Havet, V, I.
(2) *Pensées*, III, 18.

« l'opinion qui détruisait celle du peuple »; 3° mais il estime qu'il faut « détruire maintenant cette dernière proposition et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines; parce qu'il n'en suit pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très malsaines » (¹). Pareillement, le rythme d'une triple démarche règle toutes les démonstrations de Nietzsche. Ce n'est pas dans des antinomies que sa pensée se meut, comme celle de Kant, ni en synthèses qui construisent les idées en les délimitant, comme Hegel. Sa critique destructive, comme celle de Pascal, cherche la raison d'être profonde des idéals. Pour cela, il les met à l'épreuve du doute. Il n'en est pas un qu'il n'ait détaché des racines illusoires qui le retiennent dans la croyance établie. Puis, la discussion en met à nu les racines réelles. Pas un idéal, même parmi ceux qu'il hait le plus, le christianisme, l'ascétisme, la moralité altruiste, qu'il n'ait « réhabilité » pour les services qu'il peut rendre encore à la cause de la civilisation supérieure, bien que ces services ne soient jamais ceux qui le justifient au regard de ses croyants.

Muni de cette méthode qui ruine les préjugés, sans cesser de les reconnaître psychologiquement nécessaires, Pascal plaçait l'homme devant la réalité naturelle et devant la réalité sociale : et il demeurait effrayé de cette confrontation. L'univers matériel et l'univers social sont également un remous de forces démesurées. Il s'agit de prendre pied dans cette immensité dangereuse, d'y découvrir des points fixes, quelques récifs où établir ces cabanes provisoires : la *connaissance* et la *moralité*. Voilà

(¹) *Ibid.*, V, 2.

dans tous ses traits principaux le procédé même de Nietzsche à ses débuts.

D'emblée, le spectacle sur lequel s'ouvre la philosophie de Pascal est pathétique : c'est l'homme au milieu de « ces effroyables espaces de la nature qui l'enferment ». Personne ne me dit « pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et qui me suit » (1). L'homme est « sans lumières » et « tout l'univers muet ». C'est « un néant à l'égard de l'infini ». « Je suis seul, seul, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent (2). » Dans son aveuglement irrémédiable et dans le hasard prodigieux de sa destinée, que deviendra « cet animal qui se reconnaît si faible », s'il ne réussit à s'orienter? « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher, il branle et nous quitte (3). » Mais s'orienter, c'est penser. « Travaillons donc à bien penser. » C'est d'abord notre seule chance de survivre un peu, et, si nous mourons, notre seule dignité. Car « par l'espace, l'univers m'engloutit et me comprend. Par la pensée, je le comprends » (4), c'est-à-dire que je l'enveloppe et suis plus grand que lui. Notre première pensée, c'est l'épouvante, disait Pascal, et Nietzsche a donné souvent aussi l'impression du même effroi métaphysique, dont il était secoué jusque dans ses os. Notre seconde pensée est la fierté légitime qui nous redresse dans cette tragique solitude où nous vivons en présence des mondes. C'est l'attitude que Nietzsche a le

---

(1) *Pensées*, IX, 1. — (2) *Ibid.*, XI, 8; I, 1, XXV, 16. — (3) *Ibid.*, I, 1. — (4) *Ibid.*, I, 6, ébauche citée en note.

plus admirée en Pascal, et qu'il est le seul, dans la littérature allemande, à avoir reproduite (1).

Si l'on essaie de qualifier la théorie de la connaissance où s'arrête ce rigoureux mathématicien, on ne lui trouvera pas de nom plus exact que celui, trop moderne, que Nietzsche lui a donnée, quand il l'a empruntée : le nom de *perspectivisme*. La relativité de la connaissance ne se démontre pas tant par les erreurs des sens que par l'incertitude du point de vue où nous sommes placés pour observer. Sans doute, « nos sens n'aperçoivent rien d'extrême », et l'âge ou l'humeur obscurcissent encore les données troubles que nous recueillons d'eux ou le jugement chargé d'interpréter ces données. Pascal cependant ne se contente pas de ces raisons qu'un relativisme banal tirerait de notre sensibilité émoussée ou de notre raison trop peu souple. La difficulté principale qui nous empêche de voir le réel comme il est, c'est qu'il glisse entre nos mains et fuit sous nos yeux. Tout change par l'écoulement constant des choses et par notre propre mobilité. « Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences (2). » Le monde est comme un mouvant paysage, devant lequel nous sommes nous-mêmes en mouvement. Comment l'apercevoir dans sa structure vraie ? Il faudrait arriver à « ne pas juger de la nature selon nous, mais selon elle » (3). Insurmontable difficulté. « Il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. La perspective l'enseigne dans l'art de la peinture (4). » Le problème de Pascal est de découvrir les lois de la perspective dans l'art de penser et dans la morale. Ainsi dans Nietzsche, tout le savoir de l'homme n'est que notre « pouvoir poé-

---

(1) Nietzsche, *Fragm. posth.* 1882-1888 (XIV, 24) : « Je feiner und umfänglicher ein Mensch ist, um so mehr fühlt er die ebenso schauerliche als erhabene Zufälligkeit in seinem Leben, Wollen, Gelingen. Er schaudert ... »

(2) *Pensées*, I, 1. — (3) *Ibid.*, XXV, 19. — (4) *Ibid.*, III, 2.

tique et logique de fixer sur les choses des perpectives par lesquelles nous réussissons à nous conserver vivants » [1].

Le détail de cette théorie de la perspective intellectuelle ne saurait, en passant de Pascal à Nietzsche, s'être conservé. Le grand effort de Nietzsche a été de renouveler la doctrine pascalienne par tout ce que la physique et la physiologie d'aujourd'hui lui apportaient de confirmations. Mais la chimère de l'absolue impassibilité, de l'indifférence totale, Nietzsche l'a poursuivie comme Pascal, et son échec ne l'a pas laissé moins endolori. « S'efforcer de connaître les choses comme elles sont..., nous guérir de la grande et foncière folie de chercher en nous la mesure de toutes choses » : ce sera aussi, de 1876 à 1881, sa devise.

Nietzsche ne dira pas du *moi* qu'il est haïssable ; il dira que « l'individu », pur foyer d'illusions, n'a lui-même qu'une existence illusoire. « Cessons de nous représenter comme un *moi* chimérique; apprenons pas à pas à dépouiller cette illusoire individualité. Concevons l'égoïsme comme une erreur; sachons faire abstraction des personnes [2]. » Nietzsche se déprendra de cette chimère ; et l'absolu illusionnisme platonicien qui du *Théétète* avait passé dans Descartes, puis de Descartes dans Pascal, ne l'en ressaisit que plus fortement. La réalité présente, pour cette philosophie de l'illusion, défile sous le regard intérieur comme un songe. « Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, disait Pascal, cela nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours... La vie est un songe moins inconstant [3]. » Ainsi Nietzsche écrira encore dans ses dernières années : « La vie est à prendre comme un songe éveillé (*Das Leben als ein wacher Traum*) [4]. »

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 79. (*W.*, XII, 43.)
(2) *Ibid.*, § 246, 248, 249.
(3) *Pensées*, III, 14.
(4) Nietzsche, *Fragments posth.* 1882-1888. (XIV, 24.)

Pascal et Nietzsche à coup sûr chercheront à sortir de cette buée, où pour eux se dissolvent les formes réelles. Mais là se séparent leurs sentiers. Pascal, impuissant à démontrer le réel par raison, fera appel au cœur [1]. Dans l'illusionisme par où Nietzsche débute et où il aboutit, nous ne connaissons pas la vérité : nous la posons. Les lois de la nature et les réalités extérieures sont des bornes dont nous jalonnons notre route. Ce sont des « fictions régulatives » imaginées par un besoin organique. Notre certitude morale au sujet du réel ne sera plus placée, comme chez les cartésiens, dans un Dieu garant de notre croyance, mais dans notre vouloir propre qui se traduit par cette croyance [2]. Pascal lui-même sera donc dépassé, comme étant resté dans l' « opinion » vulgaire.

Comment pourtant nous représenter cet inaccessible *moi*, puisque c'est dans la subconscience que s'élaborent les fictions d'après lesquelles nous nous représenterons le réel. La société fournit une image rapetissée, mais claire, de la vie de l'homme dans l'univers. Aucune analogie n'est plus féconde en conséquences métaphysiques. Nietzsche n'a pas omis d'emprunter à Pascal cette notion imagée, et aussi bien Schopenhauer déjà la lui devait. Nous voici dans le remous de la vie sociale, ballottés au milieu des intérêts, des sentiments en conflit et par les plus mobiles croyances. Là aussi, « il faut avoir un point fixe pour juger ». « Le port juge ceux qui sont dans le vaisseau. Mais où prendrons-nous un port dans la morale » ? [3] Le coup de maître de Pascal, en cela imité par Nietzsche, est d'avoir essayé de dégager en l'homme la *tendance pro-*

---

[1] *Pensées*, VIII, 1 : « Nous savons que nous ne rêvons pas. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison... Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais par le cœur. »

[2] Nietzsche, *Fragm. posth.*, 1882-1888, § 59, § 99 (XIV, 30. 52).

[3] *Pensées*, VI, 4.

fonde et de l'avoir envisagée comme la boussole sur laquelle il se guide, dût-il ne pas suivre la direction qu'elle marque.

Il ne saurait être question de poser ici, à propos des *Pensées* de Pascal, des questions de chronologie difficiles, que Nietzsche a négligées. Pascal a hésité sur le ressort le plus secret de l'homme. Épicure, et sans doute Montaigne, lui ont persuadé un temps que « tous les hommes recherchent d'être heureux ». Cela lui a paru « sans exception ». « C'est le motif, ajoute-t-il, de toutes les actions de tous les hommes (1). » Et il insiste : les saints eux-mêmes « aspirent tous à la félicité ». Ils ne diffèrent du vulgaire « qu'en l'objet où ils la placent » (2). Pascal fait ainsi un grand pas vers la réintégration de la morale ascétique dans la morale commune. Les mêmes mobiles, mais affinés; la même sensibilité, mais plus délicate, sont le ressort de l'idéalisme et de l'égoïsme. L'hypothèse d'une « réminiscence » platonicienne qui nous crie, par toute cette avidité sensible, « qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide » (3), ne change rien à l'appel tout émotionnel qui vient vers nous de cette patrie de tous nos songes. Cette réduction de l'idéal au sensible, Nietzsche en fera son profit dans la période darwinienne, mais Pascal, au moment où il la tentait, semble en avoir senti déjà le danger.

Pour Pascal, l'obligation s'impose de différencier en qualité le bonheur terrestre d'avec la parfaite béatitude de vivre en Dieu. L'apôtre Paul et Jansénius lui enseignaient les nuances de ce bonheur charnel qui ne saurait se confondre avec la joie d'effacer notre moi dans la vie qui nous fait membres du corps de Jésus. « Tout ce qui est

---

(1) *Pensées*, VIII, 1. — (2) *Ibid.*, XXIV, 13. — (3) *Ibid.*, VIII, 1.

au monde est concupiscence de la chair, écrira-t-il alors, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie : *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi* [1]. » Étaient-ce bien « trois fleuves de feu » qui embrasent notre terre de malédiction? Il semble que peu à peu, pour Pascal, ils se soient confondus en une même marée de flamme qui déborde de nous et de tous les vivants, et dont le nom est « orgueil », « désir de domination universelle » [2]. Voilà la simplification qui a le plus attiré l'attention de Nietzsche. Cette volonté qu'il concevait agissante dans tous les êtres, à l'exemple de Schopenhauer, quelle fin lui assigner et comment se représenter son insatiable appétit? Il n'est que de regarder en nous pour en avoir l'image. Pascal avait su la discerner : « Le MOI a deux qualités : 1° il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout; 2° il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir : car chaque MOI est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. » *Appétit de dominer*, c'est la commune tendance que Nietzsche apercevra finalement jusque dans la passion de savoir et jusque dans la joie du corps.

Il a eu d'autres maîtres que Pascal pour apprendre à dépister les ruses de cette ambition sournoise en nous, si habile à se masquer et à triompher même quand elle se fait humble. Mais ce qui importe, c'est que Pascal lui ait appris à se représenter toute la vie sociale comme assise sur ce besoin de dominer, matériellement ou en imagination. Les différences sociales ne viennent que de la part d'imagination mêlée à ce vouloir tyrannique. L'orgueil « contrepèse toutes les misères » [2], et « la douceur de la gloire est si grande qu'à quelque action qu'on l'attache,

---

[1] *Pensées*, XXIV, 33, E. Havet a démontré que Pascal songe à un passage de l'*Augustinus*, où Jansen commente saint Jean, Ép. I, ch. XI, 16.
[2] *Ibid.*, II, 2.

même à la mort, on l'aime » ([1]). Or, la gloire n'est pas autre chose que dominer dans l'opinion des hommes. La société, pour Pascal, est cimentée de force réelle et d'un ascendant immatériel exercé sur l'opinion, qui, à son tour, met en mouvement des forces. Il a essayé de se représenter comment naissent les lois et les institutions par un équilibre instable d'énergies mouvantes. « Il n'y a pas de bornes dans les choses. Les lois y en veulent mettre et l'esprit ne peut le souffrir ([3]). » Jamais esprit n'a plané plus librement que Pascal au-dessus du respect dû aux grands et aux institutions établies. Nietzsche le suivra dans cette analyse irrespectueuse des choses respectables, qui aboutit à restaurer une estime raisonnée de ces mêmes choses, non plus respectées, mais jugées nécessaires.

Au fond de nous, tout est donc instinct combatif et besoin de tyrannie. « Rien ne nous plaît que le combat », même par jeu, même dans les passions, même dans la recherche de la vérité ([4]) ; mais en chaque rencontre, c'est une bataille « à qui sera le maître de l'autre », brutalement, définitivement. « Tous les hommes veulent dominer », et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant, par la force qui est « maîtresse des actions extérieures » ([5]), on voit « que les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres sont des cordes de nécessité ». — « Tout commence par la contrainte », dira de même Nietzsche ([6]). L'obéissance est contrainte, condition d'existence et enfin joie de vivre. Celui qui a le plus de force pour réduire autrui à ce rôle de simple fonction est le maître. Mais les vaincus font à leur tour des opprimés·

([1]) *Pensées*, II, 1. — ([2]) *Ibid.*, XXIV, 91 : « La force est la reine du monde et non pas l'opinion; mais l'opinion est celle qui use de la force. »
([3]) *Ibid.*, VI, 1. — ([4]) *Ibid.*, VI, 31. — ([5]) *Ibid.*, VI. 37, 62.
([6]) Nachlass, 1882-1888, XIII, 324 (§ 787); *Fröhliche Wissenschaft*, posthume, § 208 (XII, 103).

Ainsi Nietzsche apprend de Pascal ce qu'il retrouvera dans Spinoza : « D'abord le pouvoir force le fait. » Il est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes. Mais cela étant accordé, voilà le chemin frayé non seulement à la plus haute domination, mais à la plus haute tyrannie (1).

Quelle sera l'attitude des hommes en présence de ces forces qui les brutalisent ? Elle sera la même que devant la nature. L'être pensant plie devant la force, mais n'abdique pas la pensée. La raison appliquée aux relations entre les hommes, voilà ce que Pascal appelle *justice;* et le peuple aussi est pensant en quelque mesure et exige la justice. « Il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre que les lois ne valent rien », « qu'elles sont injustes », « car on ne veut être assujetti qu'à la raison et à la justice (2) ». Ainsi la société se trouve dans cette impasse : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la force sans la justice est tyrannique (3). » Comment assurer que la force soit aussi la justice? En matière sociale, nous ne disposons pas de la vérité pure. « Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie... Que dira-t-on qui soit bon? De ne point tuer? Non, car les désordres seraient horribles et les méchants tueraient tous les bons. De tuer? Non, car cela détruirait la nature. Nous n'avons ni vrai ni faux qu'en partie et mêlé de réel et de faux (4). » Et cela peut se faire voir de toutes les lois en les regardant d'un certain côté.

Voici pourtant le chef-d'œuvre de la psychologie de Pascal : entre la force qui s'impose et la raison qui se révolte, c'est l'imagination qui sera conciliatrice. « L'em-

---

(1) *Pensées*, VI, 62; VI, 1. — (2) *Ibid.*, VI, 40. — (3) *Ibid.*, VI, 8. — (4) *Ibid.*, VI, 60.

pire de la force règne toujours [1]. » Mais on peut l'adoucir par des satisfactions imaginatives qui facilitent la soumission volontaire. Pascal est un théoricien qui, par liberté d'esprit, conseille de ne pas abuser de la raison. « Le plus grand des maux est les guerres civiles ». Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites « et choisir les chefs par pure raison d'équité. L'imagination suggère des transactions sages : elle est fluctuation entre la force et la raison, également irréductibles. Elle tient compte de la force, mais tend à confier cette force à qui sera suivi par des esprits dociles. En qui cette imagination jouera-t-elle ce rôle? Ce ne pourra être que dans « les maîtres », dans ceux du parti dominant. » Un temps viendra où ils devront songer à leurs successeurs. S'ils ne veulent pas continuer la guerre, ils ordonneront « que la force succède comme il plaît : les uns la remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. » [2]. Ils viendront au-devant du tempérament des hommes qu'ils ont à conduire. Est-ce juste? Non. Mais cela est senti comme tel, et la force est du côté de la transaction intervenue. La pensée critique trouvera toujours de quoi mordre sur la justesse de ces transactions de fortune. Une pluralité de roturiers gouverne en Suisse. « Pourquoi suit-on la pluralité? Est-ce à cause qu'ils ont plus de raison? — Non, mais plus de force », et c'est une voie plus visible [3]. Pourquoi suit-on un monarque désigné par droit de naissance? Cela est plein de risques. « On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de meilleure maison [4]. » Sans doute, mais « le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand ni si sûr » que le mal résultant d'une

---

(1) *Pensées*, V, 3. — (2) *Ibid.*, VI, 62. — (3) *Ibid.*, VI, 7; V, 4. — (4) *Ibid.*, V, 9.

guerre civile déchaînée pour faire régner le droit. C'est pourquoi on entoure les rois de « trognes armées », « de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes choses qui plient la machine vers le respect et la terreur ». Ce respect s'attachera désormais à la personne des rois, même quand ils seront seuls. « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie » (1); cette imagination chimérique incline encore les esprits quand la force brutale ne contraint plus les corps. Toute la sagesse politique consiste à créer ainsi des habitudes de l'imagination. Par une transposition curieuse, la « faculté imaginante » ne pouvant toujours faire que ce qui est juste fût fort, a fait que ce qui est fort fût juste (2). » Elle crée des apparences de justice dont elle revêt la force ou à qui elle la confie. La majesté du peuple ou la majesté des rois sont de telles apparences. Et comme le peuple et les rois ont la force, on leur obéit à la fois par contrainte et par volonté. En sorte que « les cordes de la nécessité » qui attachent le respect tout d'abord, au terme, sont « des cordes d'imagination » (3).

Il ne faut pour cela rien de plus que le travail du temps. « La coutume incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense (4). » Par là se trouve paralysé l'esprit critique; et il est bon qu'il en soit ainsi, si comme Pascal le pense, « rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi » (5). Le peuple tient ainsi « pour justice ce qui est établi », et « il prendra l'antiquité des lois pour preuve de leur vérité » (6). « Les lois anciennes et les anciennes opinions ne sont pas plus saines, mais elles sont uniques et elles nous ôtent la racine de la diversité (7). » C'est un avantage que la raison approuve; et

---

(1) *Pensées*, V, 7, III, 3. — (2) *Ibid.*, VI, 8. — (3) *Ibid.*, VI, 62. — (4) *Pensées*, X, 4. — (5) *Ibid.*, III, 8. — (6) *Ibid.*, VI, 6, 40. — (7) *Ibid.*, V, 4.

elle approuve ainsi l'existence de la coutume, sans pouvoir toujours en approuver la teneur.

Une objection grave sans doute peut être faite, et elle n'échappe pas à Pascal. La coutume contraint la nature. Elle est une seconde nature qui détruit la première. Mais la raison ne fait-elle pas partie de notre nature, comme l'instinct? N'arrive-t-il pas que la nature surmonte la coutume, bonne ou mauvaise? et ne doit-il pas en être ainsi de la pensée, qui tient tête à toute force irrationnelle? C'est là la limite de la pensée du XVII[e] siècle. Elle conçoit la variation dans les choses irrationnelles, mais ne peut se représenter la variation du rationnel. Elle ne conçoit pas la raison comme « devenue ». « Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature (¹) ». Ne se pourrait-il pas que la raison elle-même fût une accumulation d'habitudes contractées par une expérience séculaire? Ce sera le point où Nietzsche croira dépasser Pascal; et on s'expliquera mieux ainsi que la discipline, d'abord incomprise, qui se transmet à nous par tradition, s'imprègne de raison peu à peu (²).

Ce qui importe davantage, c'est que toute cette dialectique pascalienne, dont Schopenhauer avait déjà surpris le secret, cette méthode du « renversement du pour ou contre » ait passé dans Nietzsche tout entière, et soit venue soutenir à merveille sa nouvelle croyance lamarckienne. En matière sociale surtout, la croyance vulgaire se dissout au regard de la pensée savante. Mais la pensée savante ne résiste pas à l'épreuve de la pratique; et il faut

(¹) *Pensées*, III, L. 13.

(²) *Menschliches*, posth., § 69 (XI, 36) : « Das was herkömmlich ist, wird mit Vernunft nachträglich gleichsam durchsickert. »

donc revenir à la croyance populaire pour des raisons qui échappent au peuple. Une préoccupation toute pareille s'accuse chez Nietzsche, quand il écrira *le Voyageur et son Ombre*. L'hypothèse s'offrira à lui de considérer le droit comme réductible à un équilibre de puissances qui pactisent après avoir lutté [1]. Avec un sens historique plus aiguisé, Nietzsche essaiera de décrire les moyens épouvantables qui ont permis d'assurer la paix sociale par la terreur physique, et de la consolider par la torture de l'âme, par toutes les formes de respect chimérique, dont la dernière et la plus oppressive nous tyrannise sous le nom de l'obligation morale et du remords. Au terme seulement, il verra surgir une morale intellectualiste dédaigneuse de ces mobiles illusoires, mais il se rendra compte aussi que l'humanité n'a pu obéir qu'à ces mobiles, qui du moins lui épargnaient la pure discipline de la force brute [2].

Pascal encore avait eu peur de cet examen qui « sonde jusque dans leur source » les lois et les croyances. « Qui voudra en examiner le motif, le trouvera si faible », pensait-il, « que c'est un jeu sûr pour tout perdre » [3], et pour encourager toute révolte. Nietzsche tirera au clair ces origines, fût-ce en ruinant la morale et l'État, parce qu'il est peu courageux de fermer les yeux sur la vérité et peu noble de couvrir les usurpations grossières. Il a foi dans la nature, pour conserver les œuvres de la raison qu'elle a elle-même enfantée.

III. — De sa doctrine si neuve au sujet de la connaissance et de la morale, Pascal avait tiré un enseignement

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 22, 26 (III, 213, 217).
(2) *Ibid.*, § 44 (III, 227).
(3) *Pensées*, III, 8.

touchant la conduite privée de l'homme : Leçon d'austère modestie. S'il est vrai que le fond de l'homme soit besoin de dominer, c'est donc que « le moi est haïssable » toujours ; et par surcroît il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, quand ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris (1). Notre première tâche consiste là aussi à « travailler à bien penser ». Ce n'est pas seulement une nécessité, c'est « le principe de la morale » (2). Il s'agit d'anéantir cette haine de la vérité qui est inséparable de l'amour-propre, comme aussi cette susceptibilité aux paroles emphatiques, « au ton de voix qui impose » et qui fortifie en nous les superstitions grégaires (3). Il faut nous regarder tels que nous sommes. Notre âme et notre corps sont « d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc ». Mille hasards décident de nos richesses ou de notre condition sociale ; et la critique rationnelle nous a montré combien peu de justice est attachée au respect de la fortune et du rang. « Si donc vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître par une pensée plus cachée, mais plus véritable que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux (4). »

En quel sens faut-il donc prendre cette « parfaite égalité » de tous les hommes, dont Pascal dit qu'elle est « l'état naturel », de même aussi que, selon lui, « l'égalité des biens est juste » (5)? Il n'allait pas jusqu'à admettre entre les hommes l'égalité d'intelligence, mais il allait jusqu'à humilier l'intelligence des plus savants devant l'ordre social considéré comme plus durable et par là plus divin. Quels seraient les chefs désignés? Sans nul doute,

---

(1) *Pensées*, II, 8. — (2) *Ibid.*, I, 6. — (3) *Ibid.*, II, 8; III, 3.
(4) *Discours sur la condition des Grands*, I (Ed. Havet, p. XLV).
(5) *Ibid.*, I. — *Pensées*, VI, 7.

les créateurs d'idées nouvelles. Combien cependant « ceux qui sont capables d'inventer sont rares »! et les plus forts en nombre « ne veulent que suivre », mais ils suivent les opinions anciennes ([1]). Ainsi les penseurs, affranchis de l'opinion commune, devront cependant s'incliner devant elle, parce qu'elle est la force.

Ne diront-ils pas leur pensée ? Ils la diront sans pédantisme, sans austérité, sans prendre trop au sérieux leur rôle de réformateurs. Platon et Aristote ont écrit de politique, « en se jouant », et comme « pour régler un hôpital de fous» ([2]). « C'était la partie la moins sérieuse de leur vie. Le plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. »

Il y a beaucoup de lassitude et d'abdication dans cette notion que se fait Pascal de l'utilité du philosophe dans l'art de gouverner les hommes. Il y en a une plus profonde, quand il met l'homme en présence de cet univers, dont il est seul pourtant à avoir une fugitive connaissance. « Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser, une vapeur, une goutte d'eau suffit ([3]). » La santé et la vigueur du corps sont des dons précaires. La maladie et l'infirmité sont normales dans un monde fait de prodigieux hasards et dont le terme est que le ciel et la terre et toutes les créatures qu'ils contiennent seront consumées. Pour Pascal, ce chaos, qui sombrera dans le néant après avoir laissé éclore une vie fragile, s'explique par une fin. Il faut que l'âme soit convaincue qu'elle est « seule en présence de Dieu ». C'est la leçon de tous les maux du corps. Le bon usage, et le seul, qu'on puisse faire de la maladie, est d'accepter cette leçon. Alors, les maux extérieurs comme les ulcères de l'âme, les afflictions et les remords se justifient et toute notre destinée s'éclair-

---

([1]) *Pensées*, V, 19. — ([2]) *Ibid.*, VI, 52. — ([3]) *Pensées*, I, 6.

cit. Une seule prière peut s'échapper des lèvres du croyant ainsi élevé. « Faites, mon Dieu, que j'adore en silence l'ordre de votre Providence adorable sur la conduite de ma vie... Je ne vous demande ni santé ni maladie, ni vie ni mort; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire (1). » Dans cette purification du cœur renouvelé, Dieu nous parle. Pascal, à ces moments de contrition, a eu le sentiment d'un voisinage divin qui équivalait à la plus douce vision mystique. Il engage avec le Sauveur des colloques d'une tendre intimité ; et dans l'abîme de la souffrance, Jésus vient le relever : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je te suis plus ami que tel et tel (2). » Dialogues dont Nietzsche disait qu'ils ont « la plus touchante et la plus mélancolique grâce qui ait jamais trouvé des paroles » (3).

Aucune attitude de Pascal ne marque plus fortement leur affinité. Nietzsche n'a pas été moins indifférent que Pascal à la richesse et aux considérations de rang; et il aura le même besoin de réhabiliter l'ordre social anéanti par ses négations. « Malheureux ! s'écriera-t-il : pour agir, il te faut croire à des erreurs, et tu agiras selon ces erreurs même quand tu les auras reconnues comme telles (4). » Dans cette liberté d'esprit si détachée de tout et même de la chimère du vrai, il se sentira pareillement seul. Mais dans cette solitude, et terrassé par une souffrance qui a égalé celle de Pascal, il saura bénir cette souffrance. Avoir le goût de l'action, c'est encore se fuir, pensera-

---

(1) Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, §§ 4, 11, et les Lettres à Mlle de Roannez, § 5 : « J'essaie autant que je puis de ne m'affliger de rien, et à prendre tout ce qui arrive pour le meilleur. »

(2) Pascal, *Le mystère de Jésus*, § 2.

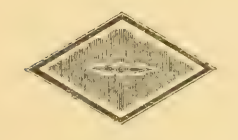
(3) *Morgenröthe*, posth., § 425 (XI, p. 319).

(4) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 484 (XII, 224).

t-il alors avec Pascal ; et il aimera la maladie pour l'avoir ramené à la méditation clairvoyante. Ce « mépris soudain et cette intelligence brusque de lui-même » qui lui vinrent comme une révélation en 1876, n'est-ce pas l'état d'esprit de Pascal? Ce « courage », cette dureté qu'il lui fallut pour « s'avouer tant de choses et si tard », pour reconnaître en lui tant de passions, de perspectives médiocres, de petitesses, n'est-ce pas cette extirpation de « l'amour-propre », par où doit commencer en nous la guérison pascalienne des illusions volontaires [1]?

---

[1] *Pensées*, II, 8.



CHAPITRE III

LA ROCHEFOUCAULD

Aucun parallèle n'a peut-être été fait de meilleure heure que celui qui rapproche Nietzsche de La Rochefoucauld. Jacob Burckhardt déjà, pour complimenter son collègue après la publication des *Opinions diverses* par lesquelles s'ouvre la seconde moitié des *Choses humaines, trop humaines*, imaginait un dialogue des morts entre moralistes anciens, où La Rochefoucauld, devant La Bruyère et Vauvenargues ravis, se déclarerait jaloux de plus d'un aphorisme de Nietzsche (1).

L'action de La Rochefoucauld sur Nietzsche n'a pas été de longue haleine, comme celle de Pascal. Elle a été un choc très court, mais décisif ; et elle accuse davantage la différence intellectuelle qui existe entre Nietzsche et son ami Erwin Rohde. Ce dernier, avec la rudesse incompréhensive de la jeunesse, a décrit l' « impression répugnante » qu'il avait reçue de La Rochefoucauld »(2). « C'est un pessimiste, ajoutait-il, avec son pathétique schopenhauérien d'alors, mais dont on ne reçoit aucune suggestion morale. » Cette impartialité d'observation, Nietzsche en fit au contraire à La Rochefoucauld un mérite de plus, et, à l'entendre, vers 1876, c'était le fait d'une culture haute

---

(1) Burckhardt à Nietzsche, 5 avril 1879. (*Corr.*, III, 175.)
(2) Rohde à Nietzsche, 24 nov. 1868. (*Corr.*, II, 99.)

et rare que d'avoir lu La Rochefoucauld ; et d'une culture plus rare, de l'avoir lu sans l'insulter (1).

Nietzsche a souffert de la clairvoyance qu'il a apprise du moraliste français ; sa virtuosité d'archer cruel qui, à chaque trait, touche un point vulnérable du cœur, lui arrache, avec de l'admiration, des cris de douleur aussi. Un moment il se demande si cet art de soupçonner les mobiles personnels déguisés sous le nom de vertus, n'a point pour effet de décourager les âmes en les habituant à la petitesse (2). Mais il s'est ravisé vite. Il a renoncé à la morale facile qui prétend éclairer les âmes en les laissant dans l'erreur. Il a goûté davantage La Rochefoucauld, à mesure qu'il a prisé plus haut les qualités françaises de netteté de l'esprit. Sous les dehors sceptiques de l'homme de cour, Nietzsche a discerné alors un idéalisme désabusé par l'expérience, et une noblesse d'intention qui ne se dément pas (3). Il n'en a plus voulu à La Rochefoucauld d'une méfiance délicate qui, sans méconnaître la réalité des actes vertueux, se refusait parfois à leur attribuer les mobiles qu'ils affichent (4). Bien plus, il lui a paru qu'il se cachait du pessimisme chrétien dans cette sévérité sur la nature de nos instincts profonds. Trouver de la laideur dans l'homme, qu'est-ce, sinon le juger au nom d'une morale ? Au regard de l'intelligence pure, il n'y aurait rien d'impur dans l'univers. Comme un peintre hollandais promène sur le réel un regard curieux et amusé qui retient les détails même les plus vulgaires, ainsi le moraliste doit aimer tous les recoins de l'âme, avec leur fumier et leur poussière, leurs cachettes compliquées, leur structure basse ou profonde (5).

---

(1) *Menschliches*, I, § 35. (II, 58.) — (2) *Ibid.*, I, § 36. (II, 59.) — (3) Nachlass de 1882-1888, § 245. (XIII, 104.) — (4) *Morgenröthe*, § 103. (IV, 97.) — (5) *Morgenröthe*, posth., § 214. (XI, 248.)

La Rochefoucauld, selon Nietzsche, est resté à mi-chemin. Il a nié les bonnes qualités de l'homme en ce qu'il leur découvre une origine différente de celle que leur assigne une commune et pathétique croyance. Il aurait dû nier aussi nos qualités mauvaises, car elles ne sont mauvaises qu'au regard du même pathétique moralisant [1]. Si la méthode de La Rochefoucauld est excellente, son jugement, à l'inverse de ce que pensait Rohde, demeure « contaminé de morale ». Il se fait complice de la grande calomnie chrétienne. Or, en matière morale, les jugements que nous portons ne laissent pas intacte la réalité, elles la transforment peu à peu et en renouvellent la substance. Projeter sur les choses un regard qui les enlaidit, c'est créer de la laideur vraie. Calomnier les hommes, c'est les rendre méchants. Ainsi, par la vanité et l'intolérance des bons, maintes qualités de l'homme se sont trouvées mal famées à la longue, et par là nuisibles. Un moraliste devra surgir, qui prenant le contre-pied de La Rochefoucauld, démontrera cet effet nocif de la vertu chrétienne. Nietzsche a souhaité être ce moraliste [2].

Il reste que ce pessimisme de La Rochefoucauld révèle un homme du XVIIe siècle, sympathique aux vices robustes plutôt qu'aux défauts faibles. C'en est assez pour que Nietzsche y trouve à glaner. La médiocre estime où La Rochefoucauld tient la *pitié*, « passion qui n'est bonne à rien au-dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple », a eu tout de suite l'adhésion de Nietzsche [3]. Puis, ce qui dénote le grand seigneur, c'est que le ressort le plus ordinaire de tous les actes humains est, pour La Roche-

---

(1) Nachlass de 1881-1886. (XII, 268.)

(2) *Ibid.*, XII, 269. Wille zur Macht, § 94.

(3) *Menschliches*, I, § 50. (II, 71.) — La Rochefoucauld, *Portrait* par lui-même. Ed. Thénard (Jouaust), p. 6.

foucauld, l'*orgueil* (1). Il le dit égal en tous les hommes, et ne voit de différence « qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour ». L'orgueil se dédommage toujours ; il est la ruse la plus savante de la nature pour nous dissimuler nos imperfections (2). La *magnanimité* même le recouvre, et n'est à vrai dire que « le bon sens de l'orgueil ». La *générosité* n'en est qu'un déguisement, puisqu'elle « méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands ». La *bonté* encore le cache, quand elle ne s'évertue qu'à faire des remontrances à ceux qui commettent des fautes. Elle est un orgueil intelligent et rare, pour lequel les sots n'ont pas assez d'étoffe, et qui suppose en outre « la force d'être méchant ». Faute de quoi, elle n'est que « paresse ou impuissance de la volonté » (3). Le choix que l'on fait d'un parti et l'opiniâtreté qu'on met à défendre son opinion tient à ce qu'on occupe une place que l'on ne retrouverait pas dans un parti peut-être plus raisonnable. L'*amour* même, qui semble sacrifier son moi, est encore et surtout quand nous nous en rendons compte, « une passion de régner », et la *compassion* nous sert à faire sentir à nos semblables malheureux que nous sommes au-dessus d'eux (4).

Un point essentiel de la psychologie de La Rochefoucauld, c'est que nous sommes autres quand nous sommes irréfléchis et seuls, et autres quand nous nous observons devant témoins. La conscience claire que nous prenons de nos actes, est déjà une société et un témoignage dont se préoccupe notre amour-propre. Il s'ensuit que la comédie ordinaire qui se joue en nous consiste en une façon théâtrale de faire valoir nos qualités et en un ingénieux déguisement de nos défauts. Souvent cette dissimulation est encore une façon plus subtile de nous faire distinguer.

---

(1) La Rochefoucauld, *Réflexions morales*, § 35, 36. — (2) *Ibid.*, 285, 246, 37. — (3) *Ibid.*, 237, 387, 481. — (4) *Ibid.*, 68, 163.

Il y a des humilités qui sont des artifices; et de certaines afflictions ne visent qu'à étaler « une belle et immortelle douleur », comme d'autres sont une manière de quémander la pitié, et un essai de tyranniser autrui par notre faiblesse (1).

Tout le jeu de notre vie intérieure est ainsi *vanité* ou *hypocrisie*. La vanité n'est absente d'aucune de nos vertus, et nous sommes si habitués à nous masquer devant autrui qu'à la fin nous nous masquons à nous-mêmes (2). Il n'est pas jusqu'à la sincérité qui ne se réduise tour à tour à une envie de faire voir nos défauts du côté où nous voulons bien les montrer « ou à une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres » (3). Avec tous nos semblables, nous sommes engagés dans une négociation constante. L'estime d'autrui en est l'enjeu, plus précieux qu'aucun avantage matériel. Voilà ce qui dans le langage de La Rochefoucauld s'appelle l'*intérêt;* et c'est en ce sens que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer » (4). L'*amitié* elle-même « est loin d'être à l'abri de ce subtil calcul ». Elle nous donne l'occasion de nous signaler par notre tendresse, ou de faire juger de notre mérite par la tendresse que nos amis ont pour nous. Elle est un commerce d'amour-propre où l'affection se dose par les témoignages d'estime qu'on a reçus; et la reconnaissance encore sait prendre des formes si astucieusement orgueilleuses, que, non contente d'acquitter les bienfaits reçus, elle croit obliger envers nous nos bienfaiteurs (5). Nous agissons toujours pour ce témoin, imaginaire ou présent, et le témoin le plus exigeant que nous tâchions de satisfaire, c'est nous-mêmes. Il n'est pas de courage qui ne soit augmenté par la crainte de la honte et « l'envie

---

(1) *Réflexions*, 254, 233. — (2) *Ibid.*, 200, 119. — (3) *Ibid.*, 383, 62. — (4) *Ibid.*, 171. — (5) *Ibid.*, 83, 235, 279, 296, 488.

d'abaisser les autres » ; si bien qu' « à une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes » [1].

Par quelles ressources de moralité échapperait-on aux tenailles de ce terrible raisonnement? où trouver l'héroïsme vrai et le désintéressement pur ? L'analyse de La Rochefoucauld les cherche par-delà les formes sociales de la vertu et dans des profondeurs où la conscience elle-même n'atteint plus. Il y a une « valeur parfaite », une intrépidité et une force d'âme qui, dans le calme d'une raison dont elles conservent le libre usage au milieu de tous les périls, restent supérieures aux calculs mesquins de l'intérêt, et indifférentes même au suffrage du moi orgueilleux qui les regarde. La nature « et la fortune avec elle » font de telles âmes de héros [2]. Et il y a aussi sans doute un amour pur, mais peu de gens l'ont vu : « C'est celui qui est caché au fond du cœur et que nous ignorons nous-mêmes [3]. »

Nous ne sommes jamais « en liberté d'aimer ou de cesser d'aimer », quand parle en nous cet amour rare et fatal. L'héroïsme et l'amour pur éclosent comme des fleurs miraculeuses et divines. Leur naissance est un mystère, et La Rochefoucauld de s'apercevoir aussitôt que la nature, qui les crée inexplicablement, ne sait pas si elle les crée pour le bien ou pour le mal. « Il y a des héros en mal comme en bien. » Il n'appartient qu'aux grands hommes d'avoir de grands défauts [4]. La nature, qui a prescrit des bornes à chacun, dès sa naissance, pour ses vertus et pour ses vices, est donc seule responsable de ses crimes ou de ses hauts faits, et d'une certaine façon, le « naturalisme » de La Rochefoucauld innocente le mal, contrairement à ce que Nietzsche avait cru d'abord.

---

[1] *Réflexions*, 213, 24. — [2] *Ibid.*, 130, 445. — [3] *Ibid.*, 76, 69. — [4] *Ibid.*, 185, 190.

Il y a donc déjà une appréciation « immoraliste » dans ce jugement où La Rochefoucauld trouve le vice moins opposé à la vertu que la faiblesse, sous prétexte que la faiblesse qui tient à la nature ne se corrige point (¹). On peut faire de la vertu avec des vices vigoureux; on ne peut la tirer de l'infirmité inoffensive et mesquine. La Rochefoucauld nous avertit que les épithètes usuelles par lesquelles nous qualifions nos actes, ne dépeignent que la valeur sociale de ces actes et non leur essence. Au regard d'une analyse exacte, les mêmes passions que l'on accuse de tous nos crimes méritent d'être louées de nos bonnes actions. Le fonds d'où elles sortent est le même ; et de cette origine identique il peut naître des contraires (²). Or, n'est-ce pas là le point de départ de cette philosophie nietzschéenne qui, de tous les faits contradictoires de la moralité, voulait connaître d'abord la généalogie? « Comment une chose peut-elle sortir de son opposé : la logique sortir de l'illogisme, la contemplation désintéressée sortir du vouloir concupiscent, la vie pour autrui de l'égoïsme ? » Ce fut le problème posé par Nietzsche au seuil de *Menschliches, Allzumenschliches*.

Il se découvre, à l'examen, qu'il n'y a pas de contradictions dans la nature. Il n'y a que des « sublimations », selon le mot de Nietzsche, où la matière morale initiale s'affine et s'épure jusqu'à ce que les sédiments grossiers n'en soient plus reconnaissables. Le transformisme moral explique cette différenciation des contradictoires. Les moralistes français, et La Rochefoucauld le premier, ont poussé Nietzsche dans la recherche ambitieuse et féconde, par laquelle il a voulu devenir le Lamarck de la morale.

(¹) *Réflexions*, 130, 445. — (²) *Ibid.*, 11 : « Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires. »

CHAPITRE IV

FONTENELLE.

De Fontenelle, Nietzsche a goûté surtout les *Nouveaux Dialogues des Morts* [1]. Il a aimé dans ce livre « immortel » la souplesse de la pensée, la limpidité et cette aisance du tour que donne l'habitude de la meilleure conversation dans une société très polie. Le dialogue platonicien avec sa « façon enfantine de se complaire dans sa dialectique » paraissait à Nietzsche sans grâce auprès de ce bon ton des Français du XVIIe et du XVIIIe siècle, très avisés, difficiles à duper, mais qui se contentaient d'autant plus volontiers d'une parfaite nonchalance dans l'affirmation que leur croyance se sentait solide sous des formes sceptiques [2]. Le pathos des convictions annoncées bruyamment n'a jamais semblé à Nietzsche un signe de force. Les dialogues de Fontenelle satisfaisaient Nietzsche par une irrévérence légère et de bonne compagnie. Ils mettaient aux prises dans une escrime brillante l'empereur Auguste avec l'Arétin et donnaient l'avantage au pamphlétaire, non à l'empereur;

---

(1) Nietzsche possédait de Fontenelle les *Dialogues des Morts* et l'*Histoire des oracles*. V. le catalogue de sa Bibliothèque dans Arthur Berthold. *Bücher und Wege zu Büchern*, 1900, p. 429, 434. — Cf. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 214. (*W.*, III, 310.)

(2) *Gœtzendaemmerung*. Was ich den Alten verdanke, § 2. (*W.*, VIII, 168.)

ils imaginaient une controverse entre Élisabeth d'Angleterre et le duc d'Alençon, l'un de ses prétendants, mais pour faire dire en face à cette reine que « la virginité » était la plus douteuse de ses qualités. On y voyait engagés dans des entretiens posthumes le sultan Soliman et Juliette de Gonzague que ce commandeur des croyants avait essayé de faire enlever de Gaëte sur la réputation de sa beauté. Marie Stuart faisait plaisamment remarquer à David Riccio, qu'elle l'avait fait mourir « d'une mort beaucoup trop magnifique pour un joueur de luth ». Le roi Candaule et Gygès se distrayaient à une controverse sur les inconvénients de l'indiscrétion. Il ne paraissait pas déplacé à Fontenelle de mettre sur un pied d'égalité, dans un dialogue, où elles disputaient de leur mérite, la vertueuse Lucrèce, si chatouilleuse sur le point d'honneur, et la charmante Barbe Plomberge, si complaisante à passer pour la mère d'enfants princiers qui n'étaient pas d'elle; ou encore Sapho et Laure pour discuter s'il est bien établi « qu'en amour les hommes attaquent et que les femmes se défendent ».

Nietzsche fut assez bon connaisseur pour goûter les jeux d'un esprit un peu suspect et indiscret, qui multipliaient les allusions osées dans des dialogues où le paradoxe des idées assaisonnait la prose la plus pure de goût qu'il y ait eue avant Voltaire. Mais surtout il fut de ceux qui remarquèrent la révélation qui se produisit deux siècles et demi après la publication des *Dialogues* (1683).

Quelque chose d'incroyable se passa : ces idées se trouvent être des vérités! La science en apporte la preuve! Le jeu devient partie sérieuse! Et quant à nous, nous lisons ces Dialogues avec un autre sentiment que Voltaire et Helvétius. Involontairement nous élevons leur auteur à une autre classe, et infiniment plus haute, de la hiérarchie des esprits (1).

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, livre II, § 94. (*W.*, V, 125.)

1. — Dans la sagesse si détachée de Fontenelle, ce qui a dû séduire Nietzsche, c'était sa virtuosité à retourner les idées, pour le seul plaisir de les faire chatoyer; à plaider le pour et le contre, avec esprit, parfois avec attendrissement, sans jamais se laisser prendre au piège de ses paradoxes miroitants. Cette agilité est un des aspects que peut revêtir la passion du vrai; et l'une des façons les plus attachantes d'être sincère est de confesser que l'on n'est jamais sûr de tenir en main aucune vérité. Ce cartésien authentique, Fontenelle, habitué aux méthodes de la science exacte, aime à prolonger le doute provisoire jusqu'à en faire un doute définitif, qui clôture le savoir comme chez Descartes il le fonde. Ses héros et ses héroïnes multiplient les aphorismes d'incertitude :

En vérité, quoi qu'on fasse dans le monde, on ne sait ce que l'on fait... On doit trembler, même dans les affaires où l'on se conduit bien, et craindre de n'avoir pas fait quelque faute qui eût été nécessaire [1].

A vrai dire, cette incertitude se reconnaît surtout quand il s'agit de la poursuite du bonheur et de la conduite morale. Il semble plus fréquemment alors « que la fortune ait soin de donner des succès différents aux mêmes choses, afin de se moquer toujours de la raison humaine ». On n'est donc pas tenu par les prescriptions de la raison, puisqu'elles ne conduisent pas nécessairement à la fin qu'elles se proposent, et que des infractions évidentes n'empêchent pas d'y atteindre. Pas de leçon que Nietzsche ait mieux retenue, et, pour résumer leur philosophie, le navigateur qui conserve des doutes sur le succès de sa traversée, même commencée en temps

---

(1) *Dialogue des morts anciens*, t. I, dial. 6. Ed. de 1827, p. 24.

voulu et poursuivie selon toutes les règles marines, est une parabole qui leur est commune.

Or, c'est de là que Nietzsche tirera son premier scepticisme au sujet des impératifs moraux :

> Nous expérimentons donc avec nos vertus et nos bonnes actions et ne savons pas sûrement si ce sont celles qu'il faut pour le dessein poursuivi. Il nous faut alors ériger le doute au-dessus de tout, et douter de toutes les prescriptions morales [1].

On pourrait penser que Fontenelle, lui aussi et d'abord, dût désespérer de tout. A quel guide se fier si la raison, qui passe pour la faculté du vrai, devient à son tour maîtresse d'erreurs et de déception? D'un certain biais, la philosophie de Fontenelle apparaît en effet comme un pessimisme; mais c'est un pessimisme qui ne se détache pas de la raison. Il est même certain qu'il la préfère; mais il ne la croit ni seule au monde, ni toute-puissante. Sans douter d'elle, il la juge inefficace et débile devant des puissances plus fortes qu'elle prétendrait maîtriser; et parmi ces puissances, il y a la nature extérieure, puis, en particulier, la nature de l'homme. Faudra-t-il être saisi d'appréhension, parce qu'ainsi souvent la marche des choses se trouve conduite par des forces étrangères à la raison humaine? Il y a une particulière audace à faire dire à la sévère Lucrèce :

> Enfin l'ordre que la nature a voulu établir dans l'univers va toujours son train; ce qu'il y a à dire, c'est que, ce que la nature n'aurait pas obtenu de notre raison, elle l'obtient de notre folie [2].

Il faut entendre que, pour Fontenelle, la nature a ses raisons que la raison ne connaît pas, et qui peut-être n'en sont pas plus mauvaises. Fontenelle ne s'explique pas

---

(1) *Morgenröthe*, posth., § 90. (*W.*, XI, 192.)
(2) Dialogue de Lucrèce avec Barbe Plomberge, p. 306.

sur cette raison impersonnelle, étrangère à la nôtre, qui peut-être gouverne la nature. Mais quelle qu'en soit la loi interne, il y a deux causes qui font la supériorité de la nature au regard de la raison : 1° Il n'y a pas moyen de se rendre indépendant de la nature : elle nous dépasse en force. En nous-mêmes les premiers mouvements qu'elle nous commande ont souvent fait bien du chemin avant que la raison en soit avertie. Quand le chemin que nous suivons ainsi, sur son ordre, serait toujours un chemin de désordre (ce qui n'est pas sûr), nous y serions poussés d'une force à laquelle rien ne résiste. — 2° La raison humaine, avec une extrême lenteur, n'arrive à établir qu'un petit nombre d'idées nettes, et les conséquences certaines qu'elle en tire ne vont pas loin. Il y faut beaucoup de vérifications, précédées de beaucoup de doutes. Longue et difficile besogne que de barrer le chemin de l'erreur, jusqu'à ce qu'il ne reste plus d'issue que la pensée vraie. Elle exige une lumière et une force qui ne sont pas données à tous. Et allons-nous arrêter toute décision à prendre jusqu'à ce que nous ayons sur toutes les alternatives, ou au moins sur les plus considérables, une certitude rationnelle? Ce serait trop demander. L'action n'attend pas. « Le doute est sans action, et il faut de l'action parmi les hommes » (1), dit Raphaël discutant avec Straton; et Erostrate auparavant estimait que « si la raison dominait sur la terre, il ne s'y passerait rien » (2). Cela seul justifierait un scepticisme qui, à côté des mobiles rationnels, admet la déraison comme indispensable.

Ce scepticisme des moralistes français du XVIIe siècle établit entre eux et Schopenhauer une affinité qu'on a souvent remarquée. Elle ne tient pas seulement à la tris-

---

(1) Dialogue entre Straton et Raphaël d'Urbin, p. 104.
(2) Dialogue entre Erostrate et Démétrius de Phalère, p. 69.

tesse de cette ère de Louis XIV finissante qui a caché tant de misère sous un si somptueux décor. L'explication est plus élémentaire : Schopenhauer lui-même s'est nourri de cette sagesse drue, claire et désabusée, où il s'est fait son style et où il a appris l'art caustique de l'analyse. Philosophiquement, il y a cependant quelques différences. Fontenelle ne croit pas que l'intelligence travaille au service d'une volonté qui, dans l'obscurité, lui dicte ses jugements. Il a pour la raison moins de dédain moral et aussi moins de considération intellectuelle que Schopenhauer. Il la tient pour très digne de confiance, mais il croit que la nature n'a recours à elle que rarement. Outre les jugements rationnels, les tendances obscures au fond de nous en amènent donc à la lumière de la conscience une foule d'autres où la raison n'a aucune part. Fontenelle juge que ce n'est pas là un mal, puisque c'est une nécessité d'action. Il y a une extrémité pire que de se tromper de chemin, c'est de demeurer immobile. La traversée des régions que la raison n'a pas explorées, peut réserver des surprises agréables, des trouvailles de bonheur rare, des actions utiles. Le doute pur, s'il prétend nous faire attendre la certitude rationnelle, nous immobilise sur des mers où règne un calme plat, éternel. La nature a donc à son service bien des forces qui valent mieux que la raison :

1° Elle se sert des *passions*. « Ce sont les passions qui font et qui défont tout. » Leur souffle gonfle notre voile, et, au hasard de les voir se déchaîner en tempêtes, il nous faut préférer à l'immobilité la navigation aventureuse qu'elles nous préparent (1).

2° Elle se sert des *préjugés*. La raison, surchargée d'un petit nombre de besogues considérables, dont elle

---

(1) Érostrate, Dialogue cité, p. 69.

s'acquitte avec lenteur, « laisse faire au préjugé ce qui ne mérite pas qu'elle le fasse elle-même » (1). On doit « conserver les préjugés de la coutume pour agir comme les autres hommes », même si on se défait des préjugés de l'esprit pour penser en homme sage. Car la sagesse achetée par un long effort de libération est moins nécessaire que l'action qui, seule, assure l'utilité de tous et le bonheur de chacun.

Le grand crime reproché par Nietzsche au rationalisme socratique, et qui a consisté à détourner les hommes de l'action, les moralistes français n'y sont donc pas tombés. S'ils ont une croyance ferme, c'est la foi en la vie :

La nature a mis les hommes au monde pour y vivre ; et vivre, c'est ne savoir ce que l'on fait la plupart du temps (2).

Toute la philosophie de Nietzsche consistera à concevoir les idées de la raison elle-même comme lentement élaborées par la vie, comme fixées dans l'organisme par une longue adaptation héréditaire ; et derrière toutes il y a toujours le jeu complexe et secret des instincts qu'elles masquent. Pareillement les sociétés obéissent à des usages qui ont été des nécessités vitales, et la part d'erreur a beau y être considérable, la vertu qui leur est inhérente est de grouper par une discipline ancienne et consentie toutes les volontés. Or, cette utilité pratique des coutumes suffirait à les justifier, quand tout le reste y serait superstition. Nietzsche pousse donc plus loin dans la voie ouverte par Fontenelle. Il n'admet pas seulement la passion et le préjugé à côté de la raison. Les idéals de la raison pour lui sont encore de la passion choisie et du préjugé sélectionné, qui couvrent d'une apparente intellectualité

(1) Straton, Dialogue avec Raphaël, p. 103.
(2) Parménisque, Dialogue avec Théocrite de Chio, p. 82.

la force sombre qui les a enfantés dans le besoin. Cet art de dépister la passion sous une rationalité d'emprunt, de la goûter et de découvrir sous la sécheresse des pires abstractions morales la vie qui les a un jour animées est ce que Nietzsche appellera un jour le *Gai savoir*; et si, après avoir achevé la critique acérée de toutes les normes morales, de tous les préjugés passés dans l'usage, il en tente l'apologie, si le plaidoyer par lequel il les justifie, sans en être dupe, lui paraît la « dernière forme et la dernière finesse où puisse se manifester sur terre la noblesse de l'âme » ([1]), c'est aux moralistes français qu'il doit cette noblesse.

Pour Fontenelle comme pour Nietzsche, l'erreur, et non la vérité, est donc la principale institutrice de la vie. La nature dispose notre cœur à nous inspirer de toutes les erreurs dont nous avons besoin ([2]). En fait de contre-vérités salutaires, rien ne nous est refusé. Si le bonheur consiste à être trompé abondamment, notre lot est riche. Cette conclusion blesse notre vanité intellectuelle, mais elle assure notre bien-être. Fontenelle est de ces sceptiques assez modestes pour ne pas tirer gloire de leur clairvoyance, et assez philanthropes pour ne pas souhaiter la répandre. L'une de ses convictions les plus profondes, c'est que cette clairvoyance causerait aux hommes bien des douleurs :

Si par malheur la vérité se montrait telle qu'elle est, tout serait perdu; mais il paraît bien qu'elle sait de quelle importance il est qu'elle se tienne toujours assez bien cachée ([3]).

Il n'y a pas d'idée vraie qui ne soit triste; et ce serait déjà une raison de préférer l'erreur, qui du moins peut apporter avec elle de l'agrément :

([1]) *Frœhliche Wissenschaft*, § 55. (*W.*, 89.) — ([2]) Pauline, Dialogue avec Callirrhée, p. 72. — ([3]) Raimond Lulle, Dialogue avec Artémise, p. 93.

Vous voulez faire des réflexions, nous dit la nature. Prenez-y garde ; je m'en vengerai par la tristesse qu'elles vous causeront (1).

Que la pensée claire soit contre nature, les classiques allemands aussi l'ont pensé. Ils l'ont jugée impie et criminelle contre la vie. Schiller, Hoelderlin et Kleist ont été d'accord sur cette influence néfaste et dissolvante de la réflexion. En cela, ils répètent à satiété une doctrine des moralistes français. Mais ce n'est pas son impiété que les Français du XVIIe siècle reprochaient à la pensée. Ils lui en voulaient de nous paralyser par tout ce qu'elle nous révèle. Si notre bonheur est lié à l'action, tout ce qui paralyse l'action est source de tristesse. Or, c'est là la tare profonde de toute pensée :

On devient trop sage et on n'est pas assez homme. On pense, et on ne peut plus agir ; et voilà ce que la nature ne trouve pas bon (2).

En quoi donc consiste cette paralysante révélation que la pensée nous apporte ? Elle nous apporte deux faits douloureux :

1° La révolution copernicienne, en modifiant la notion que nous avons de l'univers, a causé une véritable révolution morale. Elle a diminué l'importance de la terre dans le ciel astronomique, et amoindri par là le rôle de l'homme dans l'univers. L'effroi que ressent Pascal du « silence éternel de ces espaces infinis » n'est que la forme la plus pathétique du grand frisson causé universellement par cette vue nouvelle du monde. Toutes les croyances formulées dans les livres saints, qui s'appuient sur une notion ptoléméenne du ciel étoilé, s'en trouvèrent discréditées d'un coup. Dans l'édifice de la religion chrétienne, plusieurs assises s'étaient mises alors à chanceler.

---

(1) Parménisque, Dialogue avec Théocrite, p. 82.
(2) *Ibid.*

Quand nous découvrons le peu d'importance de ce qui nous occupe et de ce qui nous touche, nous arrachons à la nature son secret (1).

Le secret de la nature, c'est que ni l'humanité, ni aucun des individus qui la composent, n'y tiennent une grande place. Cette notion, selon Fontenelle, est de nature à nous emplir d'une tristesse à jamais décourageante. Bien avant les *Entretiens sur la Pluralité des mondes habités*, Fontenelle se place à ce point de vue copernicien, qui a inspiré aux hommes une sagesse pleine de modestie, mais très amère. Comme chez tous les grands écrivains du XVIIe siècle, la philosophie qu'il y puise ressemble à un renouveau du renoncement chrétien.

De telles secousses morales, qui résultent d'un changement profond dans les notions de la physique générale et dans la théorie de la connaissance, émeuvent douloureusement les âmes d'élite. Kleist n'a-t-il pas reçu du système de Kant une commotion désespérée? Nietzsche sentira une telle commotion en découvrant la vanité de toute philosophie conceptualiste. Si toutes les notions abstraites ne sont que des métaphores pâlies et desséchées qui, même comme exactitude, ne valent pas les images colorées que se forment des choses les peuples artistes; si ces notions abstraites enveloppées dans des mots ne traduisent que des besoins matériels, dont elles sont les servantes et qu'elles guident tristement, les idéals les plus purs cachent encore des intentions basses. La première sincérité du psychologue consistera donc à dépister ces mensonges cachés. Nietzsche a appris des Français à être ce psychologue d'une sincérité héroïque.

2° Or en nous demandant ce qui fait la tristesse de notre clairvoyance, nous lui découvrons une seconde

(1) Parménisque, Dialogue avec Théocrite, p. 82.

cause ; et Fontenelle l'avait bien connue, lui qui préférait la folie à cette désolante lucidité intérieure :

Ah ! vous ne savez donc pas à quoi sert la folie ? Elle sert à empêcher que l'on ne se connaisse, car la vue de soi-même est bien triste, et comme il n'est jamais temps de se connaître, il ne faut pas que la folie abandonne les hommes un seul moment (1).

Cette mélancolique consolation, Nietzsche ne l'a pas ignorée. Le fatal don de voir clair dans les âmes lui faisait découvrir au fond des vertus les plus belles des mobiles suspects, et sous la grandeur la plus éclatante des hommes la misère intérieure. Ce fut là « sa douleur, sa déception, son dégoût, sa solitude » (2); et pour se reprendre à la vie, il célébrait ces « Saturnales de l'esprit » où son esprit fuse en caprices éblouissants, et pour lesquels il demande qu'on lui passe un « peu de déraison, de délicate folie, de pétulante tendresse » (3).

Par un détour, Nietzsche a donc reçu de cette douloureuse clairvoyance une qualité imprévue, que Fontenelle n'avait jamais perdue : une foi en la vie que la vie récompense toujours chez ceux qui la gardent, en leur révélant le secret de la goûter plus finement à travers un peu de mélancolie. Il découvrit la fausseté de ce qu'il appelle les « perspectives personnelles », le déplacement fâcheux que cause à tout ce qui tombe sous notre regard l'humble niveau où se passe communément notre vie, la vanité qu'il y a à tout rapporter à soi. Il faut alors poser le grand problème de la *hiérarchie* à établir entre les *valeurs* et entre les personnes (4). Le don principal que lui firent

(1) Guillaume de Cabestan à Albert-Frédéric de Brandebourg, p. 57.
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, t. II, préf. de 1886, § 5. (*W.*, III, 10).
(3) *Frœhliche Wissenschaft*, préface de 1886, § I. (*W.*, V, 3.)
(4) *Menschliches, Allzumenschliches*, t. I, préface de 1886, § 6 et 7. (*W.*, II, 11 et 12.)

les moralistes français fut cette sagesse détachée et compréhensive qui doit situer les hommes et les idées dans la pluralité des mondes moraux, comme la science sait assigner à la terre sa place dans le monde sidéral.

II. — Le reste de la doctrine de Fontenelle est une variante gracieuse de La Rochefoucauld, où l'originalité ne dépasse pas les vues ingénieuses de détail. Il juge que la conduite humaine s'inspire de passion égoïste et de vanité. Mais la vanité ne peut-elle se défendre, comme une source de chimères qui, parfois, peuvent être belles? Comme on ne peut pas faire de l'or avec des métaux vils, on ne fera pas de la pure vertu avec les matériaux impurs de la vanité.

On n'y parviendra jamais, mais il est bon que l'on prétende y parvenir. Du moins en le prétendant on parvient à beaucoup d'autres vertus, à des actions dignes de louanges et d'estime [1].

Le désintéressement, la parfaite amitié sont la pierre philosophale de la morale. Comme les rêveries des alchimistes ont fondé la chimie positive, ainsi les efforts pour réaliser la pure vertu fondent une connaissance expérimentale de la moralité concrète. Si la pure vertu est hors de la portée humaine, il importe pourtant que « les hommes aient devant les yeux un terme imaginaire qui les anime... On perdrait courage si on n'était pas soutenu par des idées fausses » [2]. De l'avis de Lucrèce elle-même, « le secours de l'imagination est nécessaire à la raison. » Et si c'est une autre chimère que la gloire, encore est-elle la plus puissante du monde : « Elle est l'âme de tout, on la préfère à tout » ; sans elle on ne ferait plus d'actions héroïques.

---

[1] Raymond Lulle, Dialogue avec Artémise, p. 92. — [2] *Ibid.*, p. 92.

Ces passions, qui sont la vie même, c'est donc l'imagination qui les nourrit. Faut-il crier à la déraison parce qu'il se trouve qu'une chimère vaniteuse tire de l'énergie humaine des résultats fructueux que le devoir n'en obtiendrait pas seul? Quand on aime ce qui est grand, il faut accepter un peu de ce qu'il comporte de faux. C'est une philosophie de découragement que d'enseigner que la nature ne veut pour les hommes que des plaisirs simples, aisés, tranquilles, tandis que les hommes seuls auraient inventé l'ambition qui ne leur prépare que des plaisirs embarrassants, incertains, difficiles à acquérir. Ce n'est pas à des hommes du siècle de Louis XIV qu'il faut apprendre que « la nature n'inspire pas moins les désirs de l'élévation et du commandement » [1] que les penchants plus humbles et placés plus près de nous, et si on fait observer que les plaisirs de l'ambition sont faits pour trop peu de gens, n'est-ce pas leur reprocher leur plus grand charme?

Fontenelle ne se froisse pas de l'impureté passionnelle de nos mobiles. Il sait toute l'astuce que se permettent les âmes qui idéalisent. Dans toutes les amours, il y a quelque chose de cette erreur un peu volontaire dont se flattaient Callirhée ou Pauline : elles admettaient qu'elles avaient été aimées du dieu Scamandre ou du dieu Anubis, quand elles n'avaient reçu que le baiser d'un amant tout humain. Il faut avoir pour tous les idéals le scepticisme de ces héroïnes complaisantes à l'égard de la divinité de leurs amants, et l'attendrissement avec lequel elles parlent de leurs faiblesses. Puis, sans illusion sur la sainteté de ces idéals, il faut fermer les yeux sur la faiblesse charnelle à la faveur de laquelle les âmes admet-

---

[1] Dialogue de Marie d'Angleterre et d'Anne de Bretagne, pp. 47, 48.

tent cette sainteté, qui ne souffrirait pas d'être regardée de trop près.

Ayant accompagné Fontenelle jusqu'à ce terme, Nietzsche va l'abandonner définitivement et ne le suivra pas au delà. Son sévère pédantisme allemand se reconnaît ici : il est d'un peuple qui a tout obtenu de l'effort et qui n'est pas d'un génie souriant. Nietzsche sait sourire parfois, mais reprend aussitôt sa moue sévère d'éducateur. Fontenelle réclame de nous une audace brillante et un peu folle. Il pense que cette énergie allègre moissonnera, sans les avoir préparées, les trouvailles heureuses :

On fait presque toujours les grandes choses sans savoir comment on les fait; et on est tout surpris qu'on les ait faites [1].

Cette réflexion que Fontenelle attribue à la duchesse de Valentinois, il pourrait l'attribuer aussi bien à César, pour des conquêtes à vrai dire moins galantes; et la science non moins que la politique est un jeu de colin-maillard. Charles-Quint le soutiendra contre Erasme; et Descartes confesse, du moins chez Fontenelle, que la plupart des vérités auxquelles atteint la philosophie, elle les « attrape les yeux bandés » [3].

Il n'y a pas de plus charmante modestie que celle des grands hommes de Fontenelle. S'ils se laissent aller à quelque fanfaronnade, les interlocuteurs qu'il leur choisit les en ramènent. Fontenelle aime la vie, c'est pourquoi il badine même de la mort. Il aime l'héroïsme comme un luxe aisé et une forme du bonheur, mais dans sa réussite le hasard lui semble avoir la part principale; le hasard,

---

(1) Dialogue de la duchesse de Valentinois avec Anne de Bologne, p. 125.
(2) Dialogue d'Érasme avec Charles-Quint, p. 52.
(3) Dialogue de Descartes avec le faux Démétrius, p. 126.

« pourvu qu'on donne ce nom à un ordre qu'on ne connaît point » [1].

La confiance de Fontenelle dans la vie va jusqu'à accorder à tous les siècles une part de grandeur égale. Il n'en voit guère de moins bien partagé que les autres en fait d'hommes d'élite. Ce n'est pas lui qui fera une critique de la modernité comme synonyme de décadence; car « aucun ouvrage de la nature n'ayant encore dégénéré, pourquoi n'y aurait-il que les hommes qui dégénérassent » [2]?

De toutes les doctrines de Fontenelle, c'est celle à laquelle Nietzsche résistera le plus. Préoccupé, lui aussi, comme Fontenelle, d' « étendre les vues de l'homme sur l'avenir »; et certain, comme lui, que l'homme est « né pour aspirer à tout et pour marcher toujours » [3], il n'admettra pas que sa destinée soit « de n'arriver nulle part ». Fontenelle croit à la floraison naturelle des vertus parmi les fautes, ou à une beauté imprévue des actes et des pensées qui éclosent de la seule richesse de notre fonds. Nietzsche croit que tout se prépare et se paie en labeur. L'avenir est sans doute le pays des possibles. Mais les possibles, c'est nous qui les avons en mains; ce sont des semences présentes qui lèveront en réalités dont aucune n'est fortuite. Or, il n'y a pas de domaine que Nietzsche soit plus jaloux de posséder d'avance que l'avenir; et c'est de lui surtout qu'il faut éliminer le hasard.

Aussi croit-il à la non-existence du hasard. Tout vivant grandit au milieu des circonstances contingentes d'où il est né. Pourtant, il ne les subit pas seulement; en s'y adaptant, il les transforme. Au centre, cette « force active » et organisatrice qu'on appelle l'âme, se nourrit

---

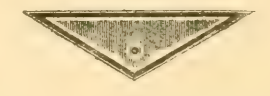
(1) Érasme et Charles-Quint, p. 53. — (2) Socrate et Montaigne, p. 34. — (3) Jeanne de Naples et Anselme, p. 65.

des données qui la servent; et jusque dans les tissus de l'organisme qu'elle édifie, se fixent les dispositions héréditaires, où l'avenir est comme enclos [1]. La sélection naturelle élimine l'accidentel et prend possession du futur, dans des formes prévisibles. Elle créera savamment la grandeur de la race future et de ses plus nobles exemplaires.

Cette notion, Fontenelle ne pouvait la fournir à Nietzsche. Elle le dépassait, lui et son siècle. Il lui manquait une espérance terrestre assez haute. Il y faudra l'âme orgueilleuse et amère d'un Chamfort ou d'un Stendhal, chez qui « l'idéologie » sert à discipliner les forces d'enthousiasme qui ne viennent pas d'elle. L'idéalisme d'un Emerson n'y sera pas de trop, ni la nouvelle foi terrestre qui naquit de la biologie contemporaine. Nietzsche a partagé cette foi enivrante. Elle l'a amené à penser que la connaissance des lois de l'hérédité nous apprend à prévoir et à dresser les générations futures ; et que, la généalogie de la morale une fois connue, nous réussirons à produire par sélection la moralité héroïque, comme nous pouvons obtenir des exemplaires parfaits des races animales. Dans l'influence des moralistes français sur Nietzsche, c'est là une limite que la différence des temps explique, et qu'il ne faut pas oublier.

---

[1] *Wille zur Macht*, § 673. (W., XVI, 136.)



CHAPITRE V

CHAMFORT

Nietzsche a aimé Chamfort pour la raison qui le rendait cher à Stuart Mill. Il voyait en lui « un La Rochefoucauld du XVIIIe siècle, mais plus noble et plus philosophe » (1). Il l'a aimé un peu pour la joie de l'avoir découvert; car, en 1875, Chamfort était presque aussi étranger à la France que Stendhal (2). « La postérité, avait écrit Arsène Houssaye, n'a ouvert sa porte à Chamfort qu'à la condition qu'il laissât ses livres sur le seuil. »

Le portrait tracé de lui par Nietzsche dans *Frœhliche Wissenschaft* immortaliserait Chamfort, s'il en était besoin. Nous connaissons mieux par lui cet homme, « riche en profondeurs, en arrière-plans de l'âme, sombre, souffrant, ardent, ce penseur qui trouvait le rire indispensable comme un remède contre la vie » (3). Nietzsche s'étonne que Chamfort ait pu être français. Il lui trouve je ne sais quelle sombre passion italienne, et une étrange ressemblance avec Dante et Léopardi parce qu'en mourant il avait dit à Siéyès : « Je m'en vais enfin de ce monde où

---

(1) *Wille zur Macht*, § 772. (*W.*, XVI, 205.)

(2) Rappelons que Prévost-Paradol dans ses *Moralistes français* ne consacrait aucune étude à Chamfort. Arsène Houssaye, toujours préoccupé de réparer les oublis de la gloire, avait réédité ses *Œuvres* précédées d'une *Étude sur sa vie et son esprit*, 1857.

(3) *Frœhliche Wissenschaft*, § 95 (*W.*, V, 126).

il faut que le cœur se brise ou se bronze [1]. » Il y a sans doute chez Nietzsche, après tout ce qu'il a su de Pascal et du pessimisme français, un peu d'inconséquence à montrer cette surprise. Ce n'en est pas moins par cette amertume passionnée que Nietzsche sent son affinité avec Chamfort. Il a reconnu exactement ce qu'il y avait de tendresse refoulée dans le critique amer qui pensait que « pour n'être pas misanthrope à quarante ans, il fallait n'avoir jamais aimé les hommes [2] ».

Sainte-Beuve, dans un de ces articles irritants où il témoignait tant de froideur aux vaincus de la vie, a dit de Chamfort que « malgré quelques parties perçantes et profondes, il n'était qu'un homme d'esprit sans vraies lumières et fanatisé ». Chamfort sans doute a moins écrit de livres qu'il n'a projeté de livres à écrire. Mais Nietzsche a reconnu un devancier dans l'analyste sans peur qui, ayant observé que « peu d'hommes se permettent « un usage rigoureux et intrépide de la raison », demanda qu'on appliquât la raison à tous les objets de la morale, de la politique, et de la société, aux rois, aux ministres, aux grands, aux philosophes, aux principes des sciences, des beaux-arts » [3]. Il a tenu Chamfort pour un de ces « libres esprits », si rares dans l'Europe actuelle, occupés à « regarder à l'envers tout ce qu'ils aperçoivent de voilé [4] », tout ce que ménagent les pudeurs anciennes,

---

(1) L'anecdote est prise dans la préface d'Arsène Houssaye à l'édition de 1857. G. Brandes l'a contestée dans une lettre à Nietzsche du 3 avril 1888 (*Corr.*, III, 296). Brandes a raison de faire remarquer que l'aphorisme se trouve déjà dans les *Caractères et Portraits* (même édition, p. 61), comme conclusion d'une conversation philosophique entendue entre M. D... et M. L... Cependant Chamfort a pu mourir en prononçant un aphorisme cité par lui bien avant.

(2) V. la citation, fragments posthumes de Nietzsche, 1882-1883, § 466. (*W.*, XIV, 229.)

(3) Chamfort, *Maximes et Pensées*, Ed. A. Houssaye, p. 285.

(4) *Menschliches, Allzumenschliches*, Préface de 1886, § 3. (*W.*, II, 7.)

un de ces vagabonds indiscrets et cruels, remplis d'une curiosité vorace et que rien ne rassasie, remplis aussi d'un sens intègre de la vie, douloureusement froissé de toute la décadence que causent les hypocrisies usuelles.

Ce serait une chose curieuse, écrivait Chamfort, qu'un livre qui indiquerait toutes les idées corruptrices de l'esprit humain, de la société, de la morale; les idées qui propagent la superstition religieuse, les mauvaises maximes politiques, le despotisme, la vanité du rang, les préjugés populaires de toute espèce (1).

Ce livre sur la corruption de la morale, sur la fausse hiérarchie de toutes les idées de science et de toutes les croyances, sur l'inutilité des royautés et des prêtrises, sur toutes les intoxications débilitantes, qui viennent des idéals erronés, on peut dire que Nietzsche l'a écrit et qu'il s'est intitulé, tantôt *Morgenröthe*, tantôt *Genealogie der Moral,* tantôt *der Antichrist*, et enfin *Kritik der bisherigen hoechsten Werte* (2).

Cette science future, que Chamford a imaginée, mais non créée, il se l'est figurée comme une anatomie désolante qui mettrait à nu, sous la séduction de l'enveloppe flatteuse, colorée d'un teint délicat et frais, le jeu des muscles écorchés, l'affreux spectacle des entrailles, le mécanisme hideux du squelette. Science comparable, croyait-il, à la médecine : il faut triompher des premières répugnances pour y devenir habile. Mais quelle comparaison plus fréquente dans Nietzsche que celle de cet épiderme séduisant sous lequel se dissimule, pour être supportable au regard, l'amas des mouvements et des passions de l'âme, informe comme le réseau de viscères et de veines, de chairs et d'os dont est fait l'homme physique (3)?

---

(1) Chamfort, *Maximes et Pensées*, p. 276.
(2) C'est le livre II du *Wille zur Macht.*
(3) *Menschliches, Allzumenschliches*, t. I, § 82. (*W.*, II, 90.)

On peut serrer de plus près cette ressemblance. Chamfort distinguait deux classes de moralistes et de politiques, ceux « qui n'ont vu la nature humaine que du côté odieux ou ridicule, et ceux qui ne l'ont vue que du bon côté et dans sa perfection (1) » ; Nietzsche dressera des tableaux comparatifs, classera les esprits par types, selon leur valeur de force ou leur débilité décadente. Sans relâche, il recommence cette classification, refait sa comptabilité des valeurs, énumérant les déformations subtiles que l'amollissement ou la lâcheté peuvent avoir fait subir aux idéals les plus hauts (2). Entre les énumérations de Chamfort et celles de Nietzsche les coïncidences abondent : Chamfort ne veut pas s'en tenir aux résultats de Montaigne, de la Rochefoucauld, de Swift, de Mandeville, d'Helvétius, « qui ne connaissent pas le palais dont ils n'ont vu que les latrines ». Il ne sera pas non plus avec les enthousiastes qui détournent les yeux de ce qui les offense et n'en existe pas moins. Cette absence de scrupule, cette audace irrespectueuse de la recherche, n'est-ce pas là ce que Nietzsche a le plus respecté dans les moralistes français ? Et ce qu'il a le plus cherché à dissiper, n'est-ce pas le sortilège, par lequel la morale, Circé éternelle des philosophes, savait écarter de son domaine les investigations de la critique ? Mais son palais embelli par le mirage de l'enthousiasme, il ne faut pas seulement en décrire les cloaques ; c'est toute son architecture « qui menace ruine ou qui déjà est en décombre », selon Nietzsche (3). L'humanité n'est pas seulement de l'inconnu où il faut s'orienter ; c'est de la corruption à

(1) *Maximes et Pensées*, p. 278.

(2) V. p. sq. la classification des formes du pessimisme. *Wille zur Macht*, livre II, ou le classement des moralistes, fragments posthumes de *Jenseits* (1883-87), § 198. (*W.*, XIV, 346.)

(3) *Morgenröthe*, préface de 1887, § 3. (*W.*, IV, 5).

balayer pour ouvrir les avenues d'une vie nouvelle. A l'éducation nouvelle, il fallait, selon Chamfort, de la morale et de la prudence ; et il ne fallait ni trop de prudence, appuyée sur une trop exacte connaissance des hommes, pour ne pas faire de trop égoïstes calculateurs ; ni trop de morale, pour ne pas faire seulement des dupes et des martyrs. Le problème de Chamfort était bien le même que celui de Nietzsche : en asseyant les garanties de la vie sociale, assurer les possibilités d'une originalité individuelle ; laisser s'épanouir la vie de l'individu sans laisser péricliter la vie sociale. Ce problème, Nietzsche l'a abordé avec les ressources des moralistes français ; et il ne s'est pas douté alors qu'il le résoudrait un jour par les observations d'une sociologie toute neuve à base d'ethnographie comparée. La psychologie française lui a enseigné toutefois à observer l'homme d'aujourd'hui et la société complexe où il est placé.

Les moyens d'action dont dispose l'individu sont des *passions*, génératrices d'illusions, et une *raison*, qui le prémunit contre les dangers, où le précipitent ces passions fertiles en chimères. Pourtant les passions font *vivre* l'homme ; la sagesse le fait seulement *durer* (1). » L'esprit le plus dénué d'illusions est encore obligé de convenir que « les illusions sont nécessaires à l'homme » (2). Les hommes passionnés, attachés à des mensonges dont ils vivent, et médiocrement soumis à une raison qui se borne à les mettre en garde contre les excès de leur imagination, seraient, si on pouvait les conserver à l'état isolé, une sorte d'animaux dangereux et forts, mais beaux à regarder dans leur action instinctive. Il se trouve au

(1) *Maximes et Pensées*, p. 291.
(2) *Ibid.*, p. 317.

contraire qu'ils vivent en troupes. Aussitôt ce naturel se corrompt et cette beauté disparaît.

Dans la pensée de Chamfort, nous rencontrons là une obscurité. L'influence évidente de Rousseau ne dissipe pas la confusion, mais l'augmente. Pour ce XVIIIe siècle rationaliste la société était une « composition factice ». Elle ne résultait pas du développement de la nature, c'est-à-dire des nécessités proposées à l'homme et au milieu desquelles sa nature morale grandit originairement. Bien au contraire, la société est un milieu artificiel, où nous prenons des habitudes affectées et déformantes. C'est pourquoi toute expression naïve d'un sentiment naturel produit en nous un étonnement mêlé de joie « comme un débris d'ancienne architecture dorique ou corinthienne dans un édifice grossier et moderne (1) ».

Il y a là une grande méprise ; et pourtant le sentiment exprimé par Chamfort a sa réalité profonde et sa grave douceur. Nous avons tous éprouvé cette surprise et ce plaisir que nous causent des sentiments d'une humanité candide chez des hommes haut placés qui savent échapper aux fictions de l'usage, du cérémonial ou de la discipline sociale. Il n'est pas vrai cependant que ce qui se révèle par une telle candeur, ce soit l'homme naturel d'autrefois, non déformé. Qui sait si ce n'est pas un débris d'une tradition antérieure, conservée dans la solitude, ou encore une nouvelle réussite d'une éducation améliorée? Ce n'en est pas moins un acquis social ; et ce peut être déjà l'humanité nouvelle qui se dégage de la gangue des conventions où elle a d'abord mûri.

La pensée où aboutira Nietzsche, après de longues incertitudes, tiendra compte d'une sociologie que le XIXe siècle seul a développée et que Chamfort ne pouvait

(1) *Maximes et Pensées*, p. 277.

connaître. Il est en effet certain que la vie en société n'est pas une corruption de l'humanité ; elle est une fonction naturelle. Nietzsche en est venu alors à penser que les collectivités arrivent à la conscience d'elles-mêmes avant les individus ; et c'est le sentiment d'appartenir à un groupe, l'orgueil de clan et de caste qui est le premier sentiment par lequel l'individu sache se distinguer des hommes d'un autre groupe, et concevoir sa propre originalité. Les hommes chargés de décider pour les multitudes, les chefs, acquièrent par le sentiment de leur mission sociale cette étendue du regard, cette froideur réfléchie, cette fermeté redoutable et ce grand air qu'ils n'auraient point en considérant leurs seuls mérites personnels (1). A ce compte, ce sont les sentiments collectifs qui sont « naïfs », au sens allemand du mot, c'est-à-dire d'une ingénuité spontanée et directe. Les collectivités entre elles parlent un langage dénué de dissimulation et d'une moralité rugueuse. Elles sont l' « immoralité organisée », la volonté belliqueuse, la soif de domination et de vengeance. La force, l'orgueil, le ressentiment violent, « tout ce qui paraît contraire au type grégaire (2) ; elles l'insufflent aux chefs qui les servent, et ces chefs doivent au troupeau qu'ils commandent jusqu'à ces qualités robustes qui font d'eux des personnages représentatifs. En rapprochant la philosophie sociale de Chamfort et celle de Nietzsche, il convient d'écarter du parallèle cette philosophie pseudo-rousseauiste qui, à l'origine de toute la doctrine de Chamfort, si virile, plaçait un enfantillage dont il ne s'est jamais guéri.

Quand Chamfort dit que « les hommes deviennent petits en se rassemblant », que ce sont « les diables de

---

(1) *Wille zur Macht*, § 773. (*W.*, XVI, 206.)
(2) *Ibid.*, §§ 716, 717. (*W.*, XVI, 173, 174.)

Milton obligés de se faire pygmées pour entrer dans le Pandémonium » (1), il croit décrire l'esprit grégaire moderne. Il a présente à la pensée l'image de la cour de Louis XV et de Louis XVI. Cette localisation dans le temps étant faite, Nietzsche acceptera le verdict de Chamfort. Il ne dira pas que les hommes sont petits parce qu'ils vivent en troupeau, mais que l'espèce entière rapetisse, chefs et troupeau. Rien de plus neuf que la théorie de la « décadence », par laquelle Nietzsche explique que puisse se préparer la race naine et douillette des « derniers hommes » (2), l'humanité de demain. Encore Nietzsche, après les plus cinglantes critiques sur la race moutonnière des modernes, justifiera-t-il cette sélection à rebours qui, au lieu de faire surgir les élites, grossit la foule des exemplaires moyens, innombrables et interchangeables.

Le *rapetissement* des hommes devra longtemps passer pour la fin unique, parce qu'il faut d'abord poser de larges fondations, afin d'y placer une race d'hommes plus vigoureux (3).

Après quoi la charpente principale de la théorie de Chamfort, son opinion sur le rôle des institutions, se retrouvera intacte dans Nietzsche jusque dans ses derniers ouvrages.

La ressemblance entre eux va jusqu'à la parfaite identité, quand il s'agit d'expliquer pourquoi les sociétés humaines travaillent au nivellement des multitudes.

La plupart des institutions sociales, dit Chamfort, paraissent avoir pour objet de maintenir l'homme dans une médiocrité d'idées et de sentiments qui le rendent plus propre à gouverner et à être gouverné (4).

Ce n'est qu'un aperçu chez Chamfort ; Nietzsche édifiera un système pour en apporter la preuve. Il fera la psycho-

---

(1) *Maximes et Pensées*, p. 285. — (2) *Zarathustra*, Vorrede, § 5. (*W.*, VI, 19-21.) — (3) *Wille zur Macht*, § 890. (*W.*, XVI, 302.) — (4) *Maximes et Pensées*, p. 339.

logie de cet homme robuste qu'il faut pour gouverner et à qui il faut une autre « perspective » morale et intellectuelle qu'à la foule menée par lui. « Faire durer une œuvre qui vive plus qu'un homme », dans une société faite seulement d'hommes périssables; et avec cette vie périssable construire de la durée collective, c'est la besogne paradoxale qu'on exige des chefs. Nietzsche a essayé de la décrire. Il a montré que pour réussir cette besogne, il faut imposer aux individus toutes les sortes imaginables de limitation, d'intolérance exclusive, et que cet esclavage est proprement ce qu'on appelle morale (1). Toute multitude à l'origine a été pétrie par une classe de maîtres, et ses croyances sont nées de sa subordination. Cette théorie prolonge l'esquisse de Chamfort. Comment alors, lorsque se déchaîna la « révolte des esclaves » par la Révolution française, Chamfort a-t-il pris parti contre les maîtres ?

Chez cet aristocrate, ç'a été là une anomalie morale, à moins que ce ne fût un retour de ce « rousseauisme » qui fut une inconséquence latente de sa doctrine. Quand on disait à Chamfort que la noblesse était un intermédiaire entre le roi et le peuple, il répliquait : « Oui, comme le chien de chasse est un intermédiaire entre le chasseur et les lièvres (2). » Il lui paraissait monstrueux d'évaluer à des mesures différentes les actions ou les discours des riches et des pauvres :

> Cette acception de personnes, autorisée par la loi et par l'usage, est un des vices énormes de la société qui suffirait seul pour expliquer tous ses vices (3).

Comme si dans une aristocratie tout n'était pas acception différente des personnes ! Aussi en est-il venu à mettre

---

(1) *Wille zur Macht*, § 730. (W., XVI, 180.) — (2) *Maximes et Pensées*, p. 339. — (3) *Ibid.*

au même niveau d'influence nocive deux causes de la dégradation humaine : « l'établissement de la secte nazaréenne et la féodalité [1]. »

Nietzsche ne l'a suivi que dans la condamnation de la « secte nazaréenne », et encore a-t-il modifié les termes du verdict. A coup sûr, il a voulu, lui aussi, comme Chamfort, qu'on « redevînt Grec et Romain par l'âme ». Mais dans les Grecs et les Romains, Chamfort avait aimé une humanité moins encombrée de préjugés sombres et fumeux et un goût plus vif des natures intellectuellement fortes. Nietzsche, s'il a certes mésestimé les chrétiens pour cette idée lugubre qu'ils se sont faite de la vie, sur laquelle depuis eux ne cesse plus de planer l'ombre du péché, il les a haïs davantage pour cette grande corruption de la pitié qu'ils ont fait régner et qu'il jugeait propre à sélectionner des dégénérés. Selon lui, non seulement la morale chrétienne est une morale de troupeau, mais elle est la doctrine où le troupeau légifère et fait triompher son ressentiment, la conscience de sa bassesse et sa haine du soleil et de la joie.

Au reste, sur la prodigieuse tyrannie du préjugé social, Chamfort et Nietzsche sont d'accord. Si l'on transposait leurs aphorismes de la prose de l'un dans celle de l'autre, il faudrait cependant quelques précautions. Des termes semblables ne désignent pas chez eux la même réalité sociale. Chamfort se représente la cour et la ville, en France, au XVIIIe siècle, la lutte des intérêts, le heurt des vanités qui se croisent dans ce qu'on appelle le monde [2] ; et c'est cette société polie qu'il raille pour ses coutumes désuètes, ses « étiquettes » ridicules, toutes placées sous la protection de ce mot : *c'est l'usage* [3].

---

(1) *Maximes et Pensées*, p. 68. — (2) *Maximes et Pensées*, p. 301. — (3) *Ibid.*, p. 306.

Nietzsche se replace par la pensée dans un monde luthérien de doctrine, bourgeois de tenue, avec des élégances de petite cour allemande, des intrigues professorales, des insolences de financiers et d'industriels, des jalousies de préséance, un chauvinisme allemand effréné et un loyalisme dynastique toujours à l'affût des occasions de s'empresser. Société vulgaire, mais puissante, de parvenus cherchant à contrefaire les hobereaux; nation insupportable par son impatience à imposer sa trop récente force et les orthodoxies surannées qu'elle prend pour les appuis de cette force. Dans ce milieu, les hommes assez courageux pour lutter contre le « bon usage de leur monde » semblaient à Nietzsche presque introuvables. L'instinct moutonnier étouffait, même chez les plus scrupuleux, la voix de la conscience purement humaine [1]. Dans les deux sociétés, la française du XVIII[e] siècle et l'allemande du XIX[e], le même fait social se produisait : une convention niveleuse, ennemie des nouveautés et des novateurs, l'emportait. Elle procédait par grands dogmes épais et immobiles dans l'Allemagne de Nietzsche, par mouvements de soudain caprice et par engouements élégants dans le Paris de Chamfort, mais toujours roulait les hommes dans sa houle comme des galets, pour les polir, les amenuiser, les égaliser.

Dans cette usure de toutes les originalités, où toutes les idées changent sous la pression de l'opinion, les appréciations n'ont plus qu'une valeur factice, conforme aux besoins présumés de la société et très éloignée du réel observé et individuel. Toutes les réputations dépendent des rumeurs vagues mises en circulation par cette inquiète, vile, chancelante et mobile vanité. Pas un homme du monde qui sache se garer de cette incertaine opinion

---

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, § 50. (*W.*, V, 86.)

qu'il faut flatter et suivre, sous peine d'être combattu par elle à mort.

Pour avoir une idée juste des choses, il faut prendre les mots dans la signification opposée à celle qu'on leur donne dans le monde (1).

Parle-t-on d'un *misanthrope* dans le monde? Il faut entendre qu'il s'agit d'un philanthrope vrai. D'un « mauvais Français » ? C'est sûrement quelque bon critique dénonçant certains abus monstrueux. D'un homme « calomnié comme philosophe »? Ce doit être un homme simple qui sait que deux et deux font quatre. Prendre le contrepied de l'opinion admise, revenir sur cette falsification de tous les faits réels et de tous les mouvements du cœur, s'en retourner à ce que la nature commande, ce sera pour Chamfort notre chance principale de tomber juste; mais n'est-ce pas là ce que Nietzsche appellera un jour le « renouvellement de toutes ces valeurs » ?

II. — Ayant subi des souffrances identiques, Chamfort et Nietzsche cherchent un réconfort à leur dégoût social et le redressement des torts causés à l'élite (et à eux-mêmes), dans un orgueil aussi haut, aussi calme, aussi tranquille et aussi capable de grandir l'homme que la vanité flagorneuse du préjugé social était incertaine et basse. Ce livre des aphorismes de Chamfort, non surabondamment fournis, mais où il y a quelques étincelantes pierreries, Nietzsche l'a aimé surtout pour les pensées qui glorifient le philosophe et le solitaire. La mélancolie de Nietzsche est plus dolente, plus prête aux effusions lyriques; celle de Chamfort, plus disposée au laconisme amer. Leur fierté est égale. Le portrait du grand silencieux, méditatif dans sa révolte tranquille, et qui du fond de sa

(1) *Pensées et Maximes*, p. 307.

solitude gouverne l'avenir, doit beaucoup à Chamfort. Il faut à ce philosophe beaucoup de désintéressement, l'art d'être satisfait de peu, et de savoir regarder un état dans le monde comme une prison, c'est-à-dire comme un « cercle où les idées se resserrent, se concentrent, en ôtant à l'âme et à l'esprit leur étendue et leur développement ».

Nietzsche ne comprenait pas qu'on pût chercher à augmenter son gain, quand on dispose d'un revenu annuel de 200 à 300 thalers (1). Malgré le zèle déployé par des snobs pour mettre la main sur sa doctrine, il ne sera jamais le philosophe du capitalisme, à cause de ce mépris de la richesse, et Chamfort avait déjà remarqué qu'un homme d'esprit, s'il prétend être heureux avec 2.000 écus de rente, encourt l'animosité des millionnaires, parce qu'il « semble menacer les riches d'être toujours prêt à leur échapper » (2). Ce goût de la médiocrité digne, tout juste suffisante à assurer l'indépendance sociale et la liberté de l'esprit, Chamfort et Nietzsche l'ont recommandé ou plutôt exigé comme une dure loi de l'honneur « qui vaut mieux que la gloire » (3). Nietzsche ajoutait qu'il y a là une exigence de ce rigoureux tyran intérieur, qui est notre *mission*, et dont la vengeance est terrible, « si nous nous mettons de plain-pied avec ceux dont nous ne sommes pas, et si nous acceptons une occupation, fût-ce la plus estimable, qui nous détourne de notre tâche principale » (4).

La tâche principale de chacun, c'est d'abord d'*être soi*, et être soi, c'est, qu'on le veuille ou non, *être seul*, car c'est mésestimer l'estime publique et manquer de considération pour la renommée. Dans ce monde, où s'entrecroisent les liaisons d'intérêts et où se heurtent les vanités

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, fragments posthumes, § 429. (XII, 202.)
(2) *Maximes et Pensées*, p. 308. — (3) *Ibid.*, p. 292.
(4) *Menschliches, Allzumenschliches*. t. II, préface de 1886, § 4. (*W.*, III, 8.)

convoiteuses, qui donc aurait le loisir d'accorder son attention au mérite individuel? Qui serait capable de le distinguer ou qualifié pour en faire l'éloge (1)? Ou plutôt dans une société toute remplie de conventions malhonnêtes ou dénuées de sens, qui ne considérerait avec hostilité l'homme acharné à se singulariser par une probité, par une raison ou par une délicatesse rétives à tous les mensonges usuels?

Peu de personnes peuvent aimer un philosophe. C'est presque un ennemi qu'un homme qui, dans les différentes prétentions des hommes et dans le mensonge des choses, dit à chaque homme et à chaque chose : « Je ne te prends que pour ce que tu es ; je ne t'apprécie que ce que tu vaux. » Et ce n'est pas une petite entreprise de se faire aimer, avec l'annonce de ce ferme propos (2).

Nietzsche a connu ces avanies de la foule. Il a subi les nécessités de son métier de psychologue, les fréquentations douteuses, les familiarités suspectes, sans avoir le cynisme profitable d'accepter la vulgarité de la « règle ». Nous aurons à expliquer ses plaintes éloquentes et toute la satiété assombrie qu'il a eue de son commerce avec les hommes (3).

Pourtant la ressource de faire tête à la meute avec un orgueil stoïque peut nous manquer. Chamfort l'avait prévu : et là encore il prépare Nietzsche. Il ne suffit pas toujours à « l'homme d'un vrai mérite » de chercher à éviter les contacts fâcheux. Il faut les fuir, comme Alceste, sans les raisons qui rendent Alceste ridicule. Il n'y a pas de place pour un philosophe dans une société qui veut ployer sous sa loi la pensée à la fois et les caractères, sauf à laisser mourir de faim ceux qui lui résistent. Quel refuge alors, si ce n'est de tracer autour de soi un grand

(1) *Maximes et Pensées*, p. 311. — (2) *Ibid.*, p. 307. — (3) *Jenseits*, § 26. (*W.*, VII, 44.)

cercle de solitude, sereine ou triste, pour réserver les droits de la conscience intellectuelle, et à ceux qui nous en font reproche, de faire la fière réponse : « Dans le monde, tout tend à me faire descendre. Dans la solitude, tout tend à me faire monter (1). »

Nietzsche, quelles paroles n'a-t-il pas trouvées pour décrire « cet isolement par lequel il se défendait d'un mépris des hommes qui l'envahissait » (2) ! Il a défini à son tour les raisons qui obligent « tout homme d'élite à se réfugier instinctivement dans son château-fort, dans ce secret réduit où, affranchi de la foule et du trop grand nombre, il a le droit d'oublier cette règle appelée « homme » et à laquelle il fait, pour sa part, exception » (3). Monter sur les hauteurs, à 6.000 pieds au-dessus de l'atmosphère commune, et là, dans le grand silence intérieur, retrouver la source des grandes inspirations, redécouvrir, pour soi et pour les hommes, des raisons de vivre que nous cachait le dégoût de la vie inspiré par eux, combien de fois ce précepte ne revient-il pas chez Nietzsche, en termes presque littéralement semblables à ceux de Chamfort :

> Le monde ne m'a rien offert de tel qu'en descendant en moi-même je n'aie trouvé encore mieux chez moi (4).

Or, ce que le philosophe trouve en lui-même, c'est, dit Chamfort, « la pensée qui console de tout et remédie à tout » (5). Elle suppose un premier don de la nature, « cette force de raison qui vous élève au-dessus de vos propres passions et de vos faiblesses et qui vous fait gouverner vos qualités mêmes, vos talents et vos vertus » (6).

---

(1) *Caractères et portraits*, p. 74.
(2) Projet d'une préface à *Frœhliche Wissenschaft*, § 280. (*W.*, XIV, 404.)
(3) *Jenseits*, § 26. (*W.*, VII, 44.) — (4) *Caractères et portraits*, p. 71. — (5) *Maximes et Pensées*, p. 280. — (6) *Ibid.*, p. 286.

Or, Nietzsche avait-il défini autrement « cette sorte plus robuste d'esprits desquels il faut exiger qu'ils soient passionnés, mais aussi *maîtres* de leurs passions, fût-ce de leur passion de connaître » (¹) ?

Les instincts en nous sont des chiens fauves. Notre maîtrise est qu'ils aboient ou se taisent à notre commandement. Ce que le doux scepticisme de Montaigne et de Fontenelle, ou la contrition de Pascal n'a pu lui enseigner, Nietzsche l'apprendra de l'amère expérience de Chamfort : « Un homme d'esprit est perdu, s'il ne joint pas à l'esprit l'énergie du caractère... ; quiconque n'a pas de caractère n'est pas un homme, c'est une chose (²). »

Le mot de la Médée cornélienne, réputé sublime et unique :

« Moi seule, et c'est assez ! »

Chamfort voulait que chacun pût le redire « dans tous les accidents de la vie » (³). Savoir opposer une résistance rugueuse, « savoir prononcer la syllabe *non* », c'est le premier signe du jugement personnel et de l'indépendance. Cela semble un peu simple et massif ; mais nulle supériorité qui ne se greffe d'abord sur cette souche noueuse. Nietzsche pensera de même que les hautes vertus de l'ascétisme et la vigueur de l'esprit philosophique supposent une longue sélection de force opérée sur des races musclées et positives d'esprit.

Il y a pour Chamfort aussi des qualités hautes, où l'on ne reconnaît pas la grossièreté du tronc primitif. La Rochefoucauld avait cru qu'elles s'épanouissent brusquement en nous comme des fleurs miraculeuses ou comme de divines apparitions. La dernière et la plus secrète

(¹) *Frœhliche Wissenschaft*, fragments posthumes, § 14. (*W.*, XII, 9.)
(²) *Maximes et Pensées*, p. 310, 311. — (³) *Ibid.*, 311.

croyance de ces âmes endolories par le doute, c'est un mysticisme laïque auquel ne s'élève pas la foule ; elles font un acte de foi en un renoncement et un sacrifice d'une totale pureté :

Le public ne croit point à la pureté de certaines vertus et de certains sentiments ; et en général le public ne peut guère s'élever qu'à des idées basses (1).

C'est qu'il faut greffer sur la passion une forte raison qui ne lui emprunte que sa sève ; alors cette passion épurée mûrira par elle en fruits de douceur héroïque.

En quoi aurait consisté la méthode d'éducation *morale* que Chamfort voulait opposer à l'*éducation de prudence* usitée aujourd'hui ? Il ne l'a pas définie. On devine que de cette éducation de raison associée au sentiment relevaient les vertus exquises qu'il pensait substituer aux nôtres ; l'*élévation*, c'est-à-dire la *bonté forte*, si distincte de la bonhomie banale ; l'art délicat de rendre service sans coquetterie ; une *générosité* qui saurait constamment dissimuler l'objet de sa bienfaisance, jusqu'à « l'envelopper dans le sentiment qui a produit le bienfait » (2). On songe à plus d'une de ces magnifiques paroles où Nietzsche a parlé de la « profusion intérieure » :

Quand votre cœur déroulera son flot large et plein, pareil au fleuve qui est le salut et le péril des riverains, ce sera là le commencement de votre vertu (3).

Y a-t-il une règle pour une vertu à ce point prodigue, robuste et éclairée ? On serait surpris que des moralistes ennemis de l'esprit grégaire admissent un impératif. La moralité pure chez eux ressemble à un arbrisseau d'une sève choisie, et dont tous les bourgeons donnent des

(1) *Maximes et Pensées*, p. 288. — (2) *Ibid.*, p. 313.
(3) *Also sprach Zarathustra.* Von der schenkenden Tugend. (*W.*, VI, 111.)

ramures, puisque cela est à la fois sa fatalité et sa joie. Cette générosité attestait pour Chamfort un naturel resté intact; pour Nietzsche, une sélection savante et ancienne. Peu importe ce litige de deux philosophes qui, en désaccord sur le passé de l'homme, s'entendent sur son avenir. De la pure nature humaine, restée sans corruption ou échappée à la décadence, Chamfort et Nietzsche attendent une liberté bienfaisante sans loi, magnanime sans gloire, et qui, s'il fallait désespérer de la société, permettrait encore d'aimer l'humanité dans quelques exemplaires très purs :

Pour les hommes vraiment honnêtes et qui ont de certains principes, les commandements de Dieu ont été mis en abrégé sur le frontispice de l'abbaye de Thélème : *Fais ce que voudras* (1).

Nietzsche fera un pas de plus. Toutes les maximes universelles, et jusqu'aux plus sévères, celle de Kant non exceptée, ont des mailles trop lâches pour son individualisme exigeant. Faites pour des âmes moyennes, elles restent au-dessous des vertus qui s'épanouissent librement dans l'humanité supérieure. Chamfort avait dit que les principes qui gouvernent les hommes de cette trempe sont « les armes d'Achille qui ne peuvent convenir qu'à lui et sous lesquelles Patrocle lui-même est opprimé » (2). L' « immoralisme » de Chamfort et de Nietzsche consiste en cette dure école d'une vertu impossible à réduire sous des règles, et d'où sortira un nouvel héroïsme mûri dans la solitude.

Sans doute, pour Chamfort, il faudra poser une fois de plus le problème de son inconséquence morale. Comment se fait-il que, responsable d'une moralité nouvelle qui

---

(1) *Maximes et Pensées*, p. 315.
(2) *Caractères et portraits*, p. 128.

exigeait de longues méditations, il soit sorti de la retraite qu'il avait lui-même choisie ? Par quelle gageure, en 1789, ce connaisseur d'hommes a-t-il pris le parti de la multitude? Faut-il accepter la subtile explication de Nietzsche ? Est-il vrai qu'un instinct obscur ait vécu en lui, plus fort que la sagesse, une inexpiable haine contre cette aristocratie à laquelle avait appartenu son père, séducteur assez lâche pour abandonner l'honnête petite bourgeoise qui s'était donnée à lui ? Cette mère que Chamfort avait consolée par la tendresse filiale la plus respectueuse, a-t-il voulu la venger, quand l'heure vint de ruiner toute la caste de son père ? Ou bien, les circonstances, le génie, le sang paternel l'ayant fait vivre lui-même dans les rangs de l'aristocratie sa vie durant, a-t-il eu des remords? S'est-il jeté dans la Révolution pour expier sa complicité avec l'Ancien Régime (1)?

C'est une ingénieuse et trop audacieuse conjecture. Qui oserait, sans témoignages, deviner les voies obscures du sang? Et les causes ne peuvent-elles être plus simples? Dans cet écroulement de l'ancienne société factice, comment Chamfort n'aurait-il pas espéré qu'on dégagerait des ruines les fragments de cette humanité plus pure et plus ingénue qu'il y croyait prisonnière? Il dénonça avec frénésie tous les abus et jusqu'à ceux dont il aurait pu vivre ; supérieur toujours, dit un contemporain, à son intérêt, et parfois son propre ennemi. « Il se déchaîna contre les pensions jusqu'à ce qu'il n'eût plus de pension ; contre l'Académie dont les jetons étaient devenus sa seule ressource, jusqu'à ce qu'il n'y eût plus d'Académie ; ... contre l'opulence extrême, jusqu'à ce qu'il ne lui restât plus un ami assez riche pour lui donner à dîner (2). » Paradoxale

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, livre II, § 95. (*W.*, V, 125.)
(2) Rœderer, *Dialogue entre un rédacteur et un ami de Chamfort.* (Journal

fureur, mais désintéressée. Opiniâtreté singulière, mais qui fait passer une idée à l'acte.

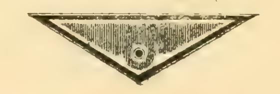
Il y a illogisme sans doute pour le solitaire à descendre dans la foule ; et dans la désapprobation de Nietzsche, c'est ce que nous comprenons le mieux. Mais Zarathoustra, le solitaire, après avoir amassé le miel de sa sagesse, n'a-t-il pas été tenté d'en faire présent à l'humanité ? Ne s'est-il pas donné pour un « pêcheur d'hommes » ? Ses écrits, ne les a-t-il pas appelés des hameçons et des filets pour prendre des âmes ? Cette grande campagne qu'il a faite contre les Églises et les prêtrises, contre les États et les hommes politiques, ce renversement de toutes les morales et de toutes les hiérarchies, cette nouvelle « philosophie des lumières » (*die neue Aufklærung*) [2], dont l'avènement ferait des solitaires de la pensée libre les législateurs de l'avenir, qu'est-elle autre chose, si ce n'est une Révolution ?

---

de Paris, 18 mars 1795.) L'article est reproduit dans l'édition des *Œuvres de Chamfort*, par A. Houssaye, pp. 22-27.

[1] Fragments des Préfaces de 1885-1888, § 220. (*W.*, XIV, 356.)

[2] Ça été le premier titre d'un ouvrage projeté sur la philosophie du Retour éternel (1884-85). (*W.*, XIV, 321, 341).



CHAPITRE VI

STENDHAL [1].

Quand Nietzsche, vers la trente-cinquième année, découvrit *le Rouge et le Noir*, il en eut une surprise, dont sa correspondance et l'*Ecce Homo* gardent le souvenir ravi [2]. Ce fut pour lui une révélation comparable à celle qu'il eut de Schopenhauer en 1865 et de Dostoïewsky en 1887. Il se fit en Allemagne l'apôtre de la petite religion stendhalienne, qui, en France, se propageait dans de délicats cénacles. Les spécialistes allemands de la psychologie professorale ne savaient pas encore épeler le nom de l'inconnu si étrangement dénommé Stendhal, que Nietzsche le considérait déjà comme « le dernier psychologue » qui eût paru, et comme « le dernier grand événement de l'esprit français » [3]. Au temps où

---

(1) On a retrouvé dans la bibliothèque de Nietzsche les ouvrages de Stendhal dont les noms suivent : l'*Histoire de la peinture en Italie;* les *Mémoires d'un Touriste;* les *Promenades dans Rome; Rome, Naples et Florence; Racine et Shakspeare; Armance;* la *Correspondance inédite* (V. le catalogue de sa bibliothèque dans Arthur Berthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, 1900, pp. 433, 435, 439, 442). La correspondance avec Peter Gast atteste qu'il possédait en outre *La vie de Haydn, de Mozart et de Métastase* (p. 55), qu'il envoie à son ami en 1881. Il relisait encore en 1888 « son livre le plus riche », *Rome, Naples et Florence* (*Ibid.*, p. 387). Il a connu cette même année 1888 le *Journal intime*, récemment paru. On voit par cette énumération que plusieurs ouvrages de Stendhal que Nietzsche goûtait fort ont disparu de sa bibliothèque.

(2) Lettres à F. Overbeck (p. 364), 23 fév. 1887. — *Ecce Homo* (*W.*, XV, p. 35).

(3) Fragments posthumes du temps de l'*Umwertung*, 1882-1883. (*W.*, XIV, p. 178.)

il médite *Der Wanderer und sein Schatten* et *Morgenrœthe,* déjà Nietzsche est plein de citations stendhaliennes ([1]). Quand il prépare son dernier système, il tient Stendhal pour l'homme qui a eu, au XIXe siècle, « les yeux les plus intelligents et les oreilles les plus pensives » ([2]).

Dans la grande guerre entreprise par Nietzsche contre « le goût allemand » et la fumeuse pensée de la métaphysique allemande, il voulut Stendhal pour allié. « Être sec, clair, sans illusion », comme un banquier qui a fait fortune, ce sont là les qualités d'intelligence requises, au dire de Stendhal, « pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est »; et ce n'en sont pas d'autres qu'il faut à la « liberté de l'esprit », selon Nietzsche ([3]).

Une curiosité française un peu cynique y est nécessaire avec cette pudeur paradoxale, qui refuse de « faire halte devant les recoins secrets de la grande passion ». Pour explorer jusqu'au fond « ce royaume des frissons délicats », qui est celui de l'âme humaine, il faut l'attention divinatoire des précurseurs, un épicurisme de gourmet fureteur, le don de flairer les problèmes cachés et de les faire lever comme des lièvres ([4]), enfin cette volonté et ce courageux caractère, qui sont la vraie raison pour laquelle la critique douillette d'un Sainte-Beuve ou l'esthétisme confus et truculent d'un Flaubert redoutaient la lucidité forte et voltairienne de Stendhal ([5]).

Dans cette « hiérarchie des esprits », auxquels

([1]) V. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 267 (*W.*, III, p. 333) et les fragments posthumes de *Morgenrœthe*, I, § 15, et III, 7, § 260 (*W.*, XI, pp. 163 et 266).

([2]) *Frœhliche Wissenschaft*, II, § 95. (*W.*, V, p. 126.)

([3]) *Jenseits*, II, § 60. (*W.*, VII, p. 60; XIII, pp. 108, 109.)

([4]) *Jenseits*, VIII, § 254 (*W.*, VII, p. 226) et les fragments posthumes de l'*Umwertungszeit*, XIV[1], § 350. (*W.*, XIV, p. 178.)

([5]) Fragments du temps de l'*Umwertung*. (*W.*, XIV, pp. 180, 188, 198.)

Nietzsche songeait à demander conseil pour le prochain avenir, il attribuait à Stendhal un des rangs les plus hauts. Il le surfait comme ce fut depuis la mode en France après un long oubli. Il veut en faire « un chef pour commander à l'élite la plus rare ». Il était souhaitable, certes, que dans la triste Europe bismarckienne, les influences intellectualistes fussent renforcées par le crédit croissant de cette claire pensée stendhalienne. Il méritait une influence européenne, lui, dont la vie entière avait pour devise cette maxime citée par son biographe Colomb :

L'univers est une espèce de livre dont on n'a lu que la première page, quand on n'a vu que son pays (¹).

D'un « rythme napoléonien » Stendhal avait dû parcourir cette Europe qui fut la sienne, c'est-à-dire, plusieurs siècles de l'âme européenne (²) ; et il avait fallu deux générations pour rattraper son avance audacieuse. C'est parce qu'il se croit arrivé sur la même ligne et capable de prolonger son aventureuse exploration, que Nietzsche l'appelle son « ami défunt » (³).

I. *L'idéologie de Stendhal.* — Pour définir la communauté d'idées et de desseins que Nietzsche appelle leur « amitié », disons qu'elle consiste d'abord en une pareille notion de la science de l'âme. Pour Stendhal, il y a deux subdivisions à la connaissance de l'homme : 1° *La science de connaître les motifs des actions des hommes;* 2° *La logique ou l'art de ne pas nous tromper en marchant vers le bonheur.*

Tout est dit aujourd'hui sur ce que Stendhal doit à

(¹) R. Colomb, Notice biographique placée en tête du roman d'*Armance*, p. 11.

(²) *Ibid.* et *Jenseits*, VIII, § 256. (*W.*, VII, p. 229; XIII, p. 357.)

(³) Lettres à Peter Gast, 30 mars 1885.

Helvétius, à Cabanis, à Bichat, à Destutt de Tracy, à qui il emprunte cette conception de la psychologie et de la morale (1).

Le sensualisme biologique qui est au fond de cette conception, ne fait la distinction du *physique* et du *moral* que pour la commodité du langage. Ces termes usuels traduisent en deux langues différentes une réalité unique, mais inconnaissable. La vie de l'organisme se manifeste à la fois par des actes physiques et par des opérations mentales et volontaires. Nous pouvons saisir le lien de fait entre le mental et le physique, sans approcher l'unité profonde où ils se joignent substantiellement. Une analyse descriptive qui, dans l'ordre des faits de l'esprit, décompose et isole les actes et leurs mobiles ; une synthèse qui reconstruit ce mécanisme et le montre en action ; une anatomie et une physiologie de l'âme, voilà tout ce que nous pouvons connaître de l'homme moral. Cette vie mentale est liée à la vie du corps ; le Vinci déjà l'avait su :

> Probablement Léonard approcha d'une partie de la science de l'homme qui, même aujourd'hui, est encore vierge : la connaissance des faits qui lient intimement la science des passions, la science des idées et la médecine (2).

Science sèche et décourageante qui semble dénier aux hommes toute noblesse de cœur : car nous sentons que des hommes tels que Condillac ont la vue très nette (3).

---

(1) Sur l'idéologie de Stendhal, voir P. Arbelet, *La jeunesse de Stendhal*, 1914, pp. 281-284 ; l'*Histoire de la peinture en Italie et les plagiats de Stendhal*, 1914, p. 204 sq. ; l'éclatant livre de Léon Blum, *Stendhal et le Beylisme*, 1914, et Henri Delacroix, *La Psychologie de Stendhal*, 1918 ; enfin l'essai de P. Sabatier, *La Morale de Stendhal*, 1920. Les définitions de Stendhal sont à vérifier dans sa *Correspondance inédite*. I, p. 84 ; II, p. 181. Nous citerons Stendhal dans l'édition Calmann-Lévy, la seule que Nietzsche ait connue. Nous ferons exception pour les *Promenades dans Rome*, citées dans l'édition de 1839.

(2) Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, p. 169.

(3) *Ibid.*, *Racine et Shakespeare*, p. 98.

Or, chez Nietzsche aussi, dans sa période intellectualiste, il y a avant tout de ce besoin de voir clair; et son premier postulat, c'est d'admettre que l'homme est un animal. Sans avoir connu des devanciers de Stendhal autre chose peut-être que l'œuvre d'Helvétius, la pensée que Nietzsche leur emprunte le plus souvent, c'est que « pour avoir de la morale une opinion équitable, il faut substituer aux notions morales des notions zoologiques » (1).

Les fonctions animales dépassent plusieurs millions de fois en importance tous les beaux états de l'âme, toutes les cimes de la conscience (2).

Car les états de conscience, l'esprit, le cœur, la bonté et la vertu servent à intensifier la vie, c'est-à-dire qu'elles sont un autre aspect des fonctions animales qu'elles servent ou qu'elles guident, qu'elles traduisent ou dont elles sont un reflet. Ce corps, dont le *Zarathustra* chantera la gloire (3) n'est donc pas une matière au sens des matérialistes; et l'esprit ailé qui en est le symbole, n'est pas immatériel au sens des spiritualistes. Il faut seulement dire que la conscience n'éclaire qu'une faible partie des profondeurs dont elle émane et où vivent les forces qui, mystérieusement, l'alimentent. Cette théorie nietzschéenne, sans doute renforcée par des emprunts à la psychologie physiologique des Français du XIXe siècle, est surtout un écho des idéologues, dont ces théories contemporaines forment elles-mêmes le prolongement.

Le mobile le plus profond des actions humaines, au dire de l'idéologie stendhalienne, est la recherche du

(1) Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 397. (*W.*, XV, 428.)
(2) *Ibid.*, § 674. (*W.*, XVI, 136.)
(3) *Zarathustra, Von der schenkenden Tugend.* (*W.*, VI, p. 111.)

bonheur. Mais le bonheur où tendent nos actes, comment serait-il analysable? Il jaillit de la source profonde où coïncident la vie de l'âme et celle du corps. Il y a autant de formes du bonheur qu'il y a d'âmes liées à des corps différents. On peut préciser les conditions sociales que le bonheur suppose. Car le bonheur n'est pas le même dans toutes les sociétés ; il y a donc des façons de gouverner qui produisent un bonheur humain plus général ou plus complet. Il existe une sorte d'échelle sur laquelle on est assuré de monter d'un échelon chaque siècle », et ainsi une petite partie de l'art d'être heureux peut se constituer à l'état de science exacte (1). La science sociale des idéologues prescrira des réformes ou conseillera des régressions par lesquelles le bonheur sera facilité. Les Vénitiens de 1770 étaient plus heureux sous le Conseil des Dix que de nos jours les Américains de Philadelphie, malgré leur esprit d'ordre et leur austère activité (2). Mais les gouvernements ne peuvent rien si la plante humaine n'est elle-même vivace ; et elle n'est pas en tous pays d'une égale vigueur, ni de la même qualité.

On découvre ici une difficulté de la conception stendhalienne. La science du bonheur dont l'aspect social est en pleine lumière, plonge aussi dans la psychologie individuelle, c'est-à-dire dans la « science des mobiles de nos actions ». Elle a donc les limites de cette science.

Or, aucune analyse, selon Stendhal, ne peut suivre le travail subconscient où s'élabore le bonheur de chacun. Nous ne savons même pas ce que c'est que le *moi* (3).

---

(1) *De l'Amour*, p. 264.

(2) *Rome, Naples et Florence*, p. 48.

(3) *Rome, Naples et Florence*, p. 236 : « Qu'est-ce que le *moi?* Je n'en sais rien. Je me suis un jour réveillé sur cette terre. Je me trouve lié à un corps, à un caractère, à une fortune. Je me soumets à leurs défauts. »

C'est de quoi se souviendra Nietzsche; et parmi les préjugés qu'il a tenu à extirper, celui du *moi* est parmi les plus profonds :

Nous mettons un mot où commence notre ignorance, et quand nous ne voyons plus au delà. Par exemple le mot *moi*, le mot *faire*, le mot *subir*. Ce sont là peut-être des lignes d'horizon de notre connaissance, mais non pas des vérités [1].

Les idéologues français aussi avaient cru qu'on ne peut descendre au-dessous de ce que nous révèlent les affleurements superficiels de notre nature profonde. Mais n'est-ce rien que de pouvoir en décrire la stratification? Au lieu d'être dans cette grande incertitude où s'étaient trouvés les premiers moralistes, Montaigne ou Pascal, les idéologues occupent donc là un terrain solide. Inconnaissable à la conscience, le *moi* se décèle par la permanente structure des couches sous-jacentes qu'on reconnaît aux plis de la surface. Une sorte de géologie morale peut en tracer le dessin et en deviner l'inclinaison. Elle découvre notre manière habituelle de chercher le bonheur. Le remplissage entre les aspérités, « c'est ce que la politesse, l'usage du monde, la prudence fait sur un caractère » [2]. Pourtant ce qui décide, c'est l'assise principale du caractère et sa pente. Elle permet de prévoir tout le bien et tout le mal qu'on en peut attendre.

Ce bien ne consiste jamais à suivre un *devoir;* ce mal ne consiste jamais à s'y refuser. Autant demander qu'on déplace les arêtes rocheuses du globe. Avant tout, quittons cette manie kantienne ou rousseauiste « de voir des devoirs partout ». La vertu, c'est d'augmenter le bonheur des hommes, et le vice d'augmenter leur malheur. « Tout

(1) Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 482. (*W.*, XVI, 12.)
(2) Stendhal, *Corr. inéd.*, I, p. 183.

le reste n'est qu'hypocrisie ou ânerie bourgeoise [1]. » Discerner la quantité de bonheur et de malheur que nous pouvons introduire dans le monde « est donc affaire de supériorité intellectuelle ».

C'est une variété de socratisme que l'idéologie, parce que la première condition de la vertu, c'est un savoir, et non pas une croyance : mais ce socratisme n'a rien de commun avec Platon. La philosophie platonicienne qui a toujours entraîné les « âmes tendres », a pour héritière la philosophie allemande, encline à procéder par « emphase ». Ne pouvant satisfaire la raison, elle nous prie « d'avoir de la foi et de la croire sur parole » [3]. L'idéologie s'adresse « aux esprits secs ». Elle prétend raisonner du bonheur qu'elle veut fonder. Elle a pour devanciers : Bayle, Cabanis, Destutt de Tracy et Bentham.

Cette théorie renferme un écheveau de difficultés qu'il ne faut pas éluder; car le point de départ essentiel de Nietzsche de la seconde manière sera dans cet *imbroglio*. La science stendhalienne du bonheur est insuffisante à fonder la vertu pour deux raisons : 1° D'une part, cette science ne suffit même pas à nous guider. Son savoir, très sûr jusqu'aux limites où elle voit clair, nous abandonne vite ; — 2° L'idée claire n'entraîne pas nécessairement l'acte ; et l'acte exige un effort de volonté que l'idée n'enferme pas seule. La sensibilité intervient ici ; il la faut toute vive et pourtant maîtrisée. Une âme trop ardente « qui se jette aux objets au lieu de les attendre », n'y donnerait pas sa mesure [4]. Les rêves fumeux du désir insatisfait nous emportent dans l'irréel, où nous ne pouvons rencontrer que le malheur. C'est faute de deux ou trois

(1) *Corr. inéd.*, I, p. 15; II, p. 197.
(2) *De l'Amour*, p. 198.
(3) *Promenades dans Rome*, I, pp. 399, 400; II, p. 62.
(4) *De l'Amour*, p. 43.

principes de beylisme que Jean-Jacques Rousseau a été si malheureux ([1]). La passion satisfaite, au contraire, sera toute lumineuse et d'une « grâce corrégienne ».

Au terme, le bonheur le plus haut est donc plus qu'une science. Il naît du parfait accord entre une sensibilité exaltée, une volonté puissante et un jugement qui se fait jour en nous comme une illumination de génie. Cette intuition presque extatique est permise par instants à tous les hommes :

> Le génie est un pouvoir, mais il est encore plus un flambeau pour découvrir le grand art d'être heureux... La plupart des hommes ont un moment dans leur vie où ils peuvent faire de grandes choses : C'est celui où rien ne leur semble impossible ([2]).

Cette illumination passionnée et grosse de vouloirs condense ce que des sorites entiers de raisonnements et des actes partiels lentement amassés ne contiendraient pas.

L'*énergie* que glorifie Stendhal unit la *passion* et l'*intelligence* dans un ardent foyer où brûlent toutes les fureurs sombres des sens et du cœur et que surmontent les lueurs de la froide intelligence. Le bonheur est là, et comme il médite de « grandes choses », il ne peut pas être égoïste.

Cette « justice » où Stendhal voyait la « vraie morale », parce qu'elle est le seul « chemin du bonheur », consiste à laisser chacun choisir sa félicité à sa guise, à la lui souhaiter et à l'y aider. Quelle apparence, en effet, que nous puissions goûter de la joie dans un monde de tristesse ? Le beylisme approuve que les sociétés s'organisent pour rendre possible le bonheur de chacun. Elles pratiqueront ainsi une plus expansive vertu que celle du *devoir*.

([1]) *Corr. inéd.*, I, p. 15.

([2]) *De l'Amour*, p. 198. V. Léon Blum, *Stendhal et le Beylisme*, p. 175 : « Le bonheur, tel que Stendhal l'entend... »

Moi, j'honore du nom de vertu l'habitude de faire des actions pénibles et utiles aux autres [1].

Cette habitude peut faire partie du bonheur. Car être heureux ne veut pas dire lésiner sur sa peine, mais se dépenser passionnément. Et si enfin le malheur vient, le moyen le plus sûr de lui casser sa pointe sera de lui opposer le plus vif courage.

L'âme jouit de sa force et la regarde, au lieu de regarder le malheur et d'en sentir amèrement tous les détails. Il y a du plaisir à avoir la seule qualité qui ne puisse être imitée par l'hypocrisie en ce siècle de comédien [2].

La fierté stoïque de Pascal et de Schiller devant l'univers qui nous écrase, Stendhal sait la transformer en une dernière joie de l'âme, et dans le défi jeté à l'adversité trouver encore un réconfort intelligent. C'est pourquoi ce n'est pas un vulgaire réalisme chez lui que de dire : « J'aime la force », car de cette force qu'il aime, « une fourmi peut en montrer autant qu'un éléphant » [3].

Cette énergie est invisible. Mais, sans elle, il n'y aurait pas de civilisation. Les siècles s'écoulent sans qu'on la voie; c'est elle pourtant qui galvanise tout, comme une électricité cachée, un courant dynamique obscur, d'où partent des décharges puissantes, puis qui rayonne soudain dans ces lumineux météores, les œuvres d'art. La civilisation d'un peuple se mesure à cette tension intérieure. Écrire une histoire de la peinture italienne, c'est écrire une *Histoire de l'énergie en Italie* [4]. Un jour viendra où l'on admirera et *historiera* la grandeur du caractère, où qu'elle se trouve et si méconnue qu'elle ait été.

Une telle doctrine complétait à merveille ce qu'avaient

---

(1) *De l'Amour*, pp. 198, 301. — (2) *Corr. inéd.*, II, p. 260. — (3) *Rome, Naples et Florence*, p. 58. — (4) *Corr. inéd.*, I, p. 47.

enseigné à Nietzsche les moralistes français du passé. Pascal, La Rochefoucauld et Chamfort n'avaient, sous le masque de nos vanités sociales et de nos dissimulations, découvert que des passions pauvres grossièrement envahissantes, et, en dehors d'elles, en de rares recoins perdus, des inspirations d'une moralité unique et presque miraculeuse. Stendhal croit aussi à ces hautes inspirations. Mais il sait que des civilisations entières ont été exemptes de ces conventions vaniteuses sous lesquelles étouffe l'énergie de presque tous les Européens.

Pas de leçon plus lumineuse. Quand il s'en fut imprégné, Nietzsche, en dehors des hypocrisies et des subtils mensonges sociaux, essaya d'atteindre l'instinct pur et sauvage, à la fois dévastateur et prodigue de soi. Cette absence d' « égoïsme » et de calcul lui parut alors le fond de tous les instincts et le propre de la vie même qu'il s'agit d'intensifier jusqu'à la faire grande (1).

« Que va dire Platon et son école? » s'écriait Stendhal (2), découvrant que toute la beauté des ciels d'Italie rayonnait dans la passion des artistes italiens, que toute grande pensée vibre d'abord dans nos nerfs comme dans les cordes d'une harpe, et que l'inspiré véritable est notre corps. Nietzsche, plus que jamais, le suivit. Il crut comme lui à des heures d'ivresse, où « le corps s'exalte et se trouve ressuscité », où sa joie soulève l'esprit jusqu'à en faire un « créateur, un évaluateur, un amant, un bienfaiteur de toutes choses » (3). C'est par une philosophie de l'*énergie* physiquement et moralement enivrée, que Nietzsche, à son tour, combattra son « platonisme » intérieur, et il pensera que dans ces paroxysmes surgissent

---

(1) Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 372. (*W.*, XV, p. 407.)
(2) *Promenades dans Rome*, II, p. 201.
(3) Nietzsche, *Zarathustra*. (*W.*, VI, p. 111.)

pour les individus et les peuples les inspirations morales créatrices. Il faudra voir si le vieux sophisme platonicien ne se dissimule pas jusque dans cette nouvelle croyance mystique.

II. *La psychologie des peuples dans le beylisme.* — Ayant découvert cette double clef, l'analyse qui nous livre les mobiles secrets des hommes, la théorie des caractères qui nous révèle leur manière de chercher le bonheur, Stendhal applique cette découverte à la connaissance non seulement des hommes, mais des peuples. C'est en cela surtout qu'il sera le précepteur de Nietzsche, et après la lecture de Stendhal se multiplient chez Nietzsche ces longs développements de psychologie nationale comparée qui, par la critique du caractère allemand, anglais, français et italien, prétendra fonder le nouvel européanisme. Mais l'arrière-pensée de Stendhal, comme chez Burckhardt qui la lui emprunte, et chez Nietzsche qui en est redevable à tous deux, c'est de découvrir par quels moyens naît dans l'enveloppe des coutumes nationales et des formes politiques la personnalité supérieure.

De tous les écrivains français, Stendhal est celui qui a le mieux fait sentir que l'humanité supérieure est née dans le Midi de l'Europe. Nietzsche, qui fuyait les brumes de la pensée allemande, fut gagné par lui surtout à un idéal plus méditerranéen, plus rempli de lumière et de passion italiennes. Stendhal connaît deux civilisations : celle de l'énergie intacte, qui a été celle de l'Italie ; l'autre, viciée par l'autorité et l'uniformité des convenances tyranniques, qui fut celle de la France depuis Louis XIV. Mais n'est-ce pas déjà l'antithèse que Nietzsche établira entre les civilisations saines et les dégénérées ?

Le premier effort que nous demande Stendhal est de ne pas juger les actions des contemporains de Raphaël d'après

la morale et surtout la façon de sentir d'aujourd'hui. Notre pruderie n'a pas la plus petite idée de la civilisation qui a régné à Rome et à Naples en un temps qui ignorait la vanité, le *qu'en dira-t-on*, où l'on ne mettait pas plus d'importance à donner qu'à recevoir la mort, et où la vie toute seule « séparée des choses qui la rendent heureuse », n'était pas estimée une propriété de tant de prix (1). Car avant de plaindre l'homme qui la perdait, on examinait le degré de bonheur dont cet homme avait joui; et les hommes, après cinq siècles, restent encore éblouis des formes de bonheur que ces Italiens de 1300 à 1530 ont créées. Leur bonheur était fait de ce qui nous est le plus antipathique, l'énergie passionnée. Or, c'est de ces hommes-là que Nietzsche a dit depuis :

> Les hommes du moyen-âge que rien ne ployait, nous *mépriseraient.* Nous sommes au-dessous de leur goût (2).

Mais de quelle source avait jailli cette énergie? Tout Jacob Burckhardt dérivera de l'enseignement donné ici par Stendhal. Une vie pleine de dangers faisait de chacune de ces républiques italiennes de la Renaissance un foyer de passion et de génie :

> En Italie, tous les caractères, tous les esprits actifs étaient infailliblement entraînés à se disputer le pouvoir ; cette jouissance délicieuse est peut-être au-dessus de toutes les autres (3).

Pas une propriété, pas une liberté, pas même la sûreté des personnes qui ne fût menacée chaque jour. A chaque révolution d'une ville, la volonté du vainqueur réglait tous les droits et tous les devoirs. Dans ce remous permanent

---

(1) *Corr. inéd.*, I, pp. 163, 164.
(2) Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 425. (*W.*, XII, 200.)
(3) *Corr. inéd.*, I, pp. 47, 48.

de guerres se forment des âmes pleines de haine, défiantes et lucides, indomptables dans la passion. Dans les courtes accalmies du danger, elles sont tout à la sensation, à la volupté présente ; et, nation moins grossière, moins adoratrice de la force physique, moins féodale que les autres Occidentaux, les Italiens font aux femmes, dans toute la vie sociale de la Renaissance, une place qu'elles n'ont retrouvée dans aucune société à ce degré. L'existence entière en revêtait un romanesque tendre et impétueux dont Stendhal ne se lassait pas de rêver. Il en tirait des observations si précieuses pour la liberté de l'esprit, qu'il avait recueilli deux volumes *in-folio* d'anecdotes passionnées comme celles qu'il a publiées dans ses chroniques italiennes.

Il n'y a pas d'admiration stendhalienne que Nietzsche ait davantage partagée. Les mœurs du pape Alexandre VI ne le scandalisaient pas. S'il s'amuse à l'idée que César Borgia, parricide et incestueux, ait pu être désigné pour la tiare, il ne trouve pas déplacée son ambition de devenir roi d'Italie, et il l'a toujours, comme héros, préféré à Parsifal (1).

D'une si vigoureuse floraison d'humanité, comment ne resterait-il rien ? Non seulement, au sud du Tibre, Stendhal a trouvé « l'énergie et le bonheur des sauvages », mais il juge que, de tous les peuples modernes, les Italiens sont celui qui ressemble le plus aux Anciens. Très étrangers au faux honneur, dédaigneux des monarchies, des conventions mondaines introduites par Louis XIV, ils ont gardé intactes la simplicité et la force de caractère. Insoucieux du voisin, chacun, dans ce pays resté antique, suit sa passion farouche et solitaire, ou rayonnante et sociable. Chez les tempéraments les mieux équilibrés, comme à Milan, le

(1) Nietzsche, *Ecce Homo*, Warum ich so gute Bücher schreibe, § 1. (*W.*, XV, 52.)

naturel, la bonhomie, la candeur passionnée, ajoutent une parure à toutes les actions d'un homme.

Le grand art d'être heureux est mis en pratique, avec ce charme de plus que ces bonnes gens ne savent pas que ce soit un art, et le plus difficile de tous (1).

Et que dire des femmes, incomprises de tous nos voyageurs, âmes de feu, où il n'y a point de gêne, point de contrainte ; dont chacune a des manières à elle, des idées à elle, des discours à elle, une façon naïve et folle d'aimer, étrangère à la vertu et même à la décence, mais toute sincère, désintéressée et droite (2)? Stendhal a semé dans ses recueils des histoires d'héroïnes italiennes, tragiques et fières comme leurs aïeules du XVI[e] siècle, et telles que « si on fouillait toutes les femmes à sentiment de Paris et de Londres, on n'en tirerait pas un caractère de cette profondeur et de cette énergie » (3). Un sentiment pareil a fait admirer à Nietzsche dans l'Espagnole Carmen « une sensibilité plus méridionale, plus brune, plus hâlée... l'amour *fatalité*, cynique, innocent, cruel — et par là redevenu nature » (4); et, comme Stendhal, malgré le sang mêlé à la volupté, il trouve enviables ces hommes du Midi qui, le soir, arrivent chez leur maîtresse « avec une âme vierge d'émotion » (5).

C'est aussi pourquoi les accusations de Stendhal contre la France de son temps ont laissé leur trace dans le réquisitoire de Nietzsche contre la modernité, dont les Français sont les principaux, sinon les seuls représentants.

Au moyen-âge, en France aussi, le danger trempait les cœurs. Les dangers du XIII[e] siècle nous ont valu les grands

(1) *Rome, Naples et Florence*, pp. 23, 85, 99, 293.
(2) *Promenades dans Rome*, II, p. 411. — *Corr. inéd.*, I, p. 153; II, p. 222.
(3) *Rome, Naples et Florence*, p. 247; et *Ibid.*, pp. 125, 145, 160. — *Promenades*, t. II, p. 1-17.
(4) Nietzsche, *Der Fall Wagner*. (*W.*, VIII, 9.)
(5) *Promenades dans Rome*, II, p. 61.

hommes du XIVe. Au XVIe siècle encore, en un temps de vigueur et de force, les Français n'étaient pas des poupées. « Leur vie n'était pas emprisonnée, comme une momie d'Égypte, sous une enveloppe toujours commune à tous, toujours la même [1]. »

La pacification monarchique, en chassant l'imprévu hasardeux et redoutable, a détrempé la vigueur morale. Une éducation conventionnelle a ôté à tous les jeunes Français le courage d'oser et de souffrir pour une cause choisie par leur cœur. Ils auront de la bonté et une bravoure brillante. Rien ne les rendra tristes. Ils iront jusqu'au bout du monde, si on les y mène, mais ils ne savent marcher qu'en troupe. L'idée seule d'une aventure singulière les fait pâlir :

Beaucoup de nos jeunes gens, si braves d'ailleurs, à Montmirail..., ont peur d'aimer.... [2]

Dans une société vieillie, qui ne prise que les convenances, toutes les âmes sont froides :

Ce qui frappe surtout, lorsqu'on revient de Rome à Paris, c'est l'extrême politesse et les yeux éteints de toutes les personnes qu'on rencontre [3].

Les femmes, moins aimées, y sont aussi moins puissantes. Pour trouver de l'amour à Paris, il faut descendre jusqu'aux classes où la lutte avec les vrais besoins a laissé plus d'énergie. Pour trouver de la force de caractère, il faut en chercher parmi les galériens [4]. Dans les classes hautes et moyennes, la sécurité, la politesse et la civilisation élèvent tous les hommes à la médiocrité, mais gâtent

---

[1] *De l'Amour*, p. 125. — *Le Rouge et le Noir*, II, pp. 54, 78.
[2] *Promenades dans Rome*, II, 61 ; *De l'Amour*, p. 126 ; *Le Rouge et le Noir*, II, p. 62.
[3] *Promenades*, II, p. 74.
[4] *De l'Amour*, p. 124. — *Rome, Naples et Florence*, p. 124.

et ravalent ceux qui seraient excellents. Car il est interdit de se distinguer. *Différence engendre haine* (1), haine de la pensée neuve, haine de la générosité, haine de l'audace, haine de l'amour.

Ainsi ce grand intellectualiste, Stendhal, en vient à conclure : « La civilisation étiole les âmes. » Et cette conclusion est plus sévère que celle de Rousseau, si l'étiolement est pire que la corruption et si la médiocrité seule est le crime contre la vie de l'âme.

Mais qu'il surgisse un de ces hommes antiques, impassibles, calculateurs, inventifs, emportés sans cesse dans un rêve qui reconstruit l'avenir, et dont la volonté est une « ornière de marbre », un héritier vrai des Sforza et des Castruccio, il semblera, comme Napoléon, un étrange survivant d'une faune humaine éteinte. Le temps qu'il réussira à durer, par un miracle de despotique sagesse, « il sera puni de sa grandeur par la solitude de l'âme » (2); puis ce sera contre le grand solitaire une chasse à l'homme organisée par toutes les superstitions coalisées avec toutes les bassesses.

Il faudrait résumer Nietzsche entier, depuis le *Gai Savoir*, pour dire l'étendue des emprunts qu'il fait ici à Stendhal. S'il a eu des moments où, en bon Allemand, il a surfait la vertu des méthodes militaires pour la culture de la personnalité, il a su faire sien le jugement de Napoléon sur Murat :

On peut être brave devant l'ennemi et n'en être pas moins un lâche et un brouillon incapable de décision (3).

C'est par une citation de Stendhal (*Différence engendre haine*), qu'il explique les jalousies basses qui projettent

(1) *Le Rouge et le Noir*, I, p. 184.
(2) *De l'Amour*, p. 70. — *Vie de Napoléon*, pp. 17, 29, 30.
(3) Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, § 169. (*W.*, V, p. 185.)

leur vulgarité « comme un jet d'eau sale » sur l'homme supérieur qui passe. Son mépris de la moralité convenue se sert d'une exagération de langage stendhalienne pour préférer les criminels aux médiocres et affirmer que « tous les grands hommes ont été des criminels » (1). Si, dans Napoléon, il a admiré l'homme « qui traitait en ennemies personnelles toutes les *idées modernes* et en particulier la *civilisation* », le continuateur de la Renaissance, « qui a ramené à la surface tout un fragment d'antiquité, et le plus décisif, le morceau de granit » (2), c'est ici le culte stendhalien du génie latin, fait d'énergie et d'intelligence qui reparaît.

III. *L'esthétique du beylisme.* — Stendhal et Nietzsche aiment à reposer leur pensée ailée sur des impressions d'art comme sur des ramures odorantes avant de lui faire reprendre son vol. Stendhal goûte davantage les arts plastiques, Nietzsche la littérature. Mais la passion musicale leur est commune, et, par degrés, leurs goûts mêmes se rapprochent. Le beylisme aboutit à une esthétique, comme l'*énergie* des peuples que Stendhal a aimés s'épanouit en œuvres d'art, parce que rien ne vaut les formes belles pour nous suggérer le bonheur.

Stendhal a ébauché une *idéologie* des arts, un art de dissection du beau, très technique et aride ; mais il savait admirer avec une fiévreuse exaltation. Il a affirmé avec force que « les arts chez un peuple sont le résultat de son état physique et de sa civilisation tout entière, c'est-à-dire de *plusieurs centaines* d'habitudes » (3) ; et il s'est proposé de soulever une à une les couches d'habitudes super-

(1) *Ibid.*, *Jenseits*, § 263. (*W.*, VII, 249). — *Wille zur Macht*, § 736. (*W.*, XVI, p. 135.)
(2) *Ibid.*, *Fröhl. Wissenschaft*, § 362. (*W.*, V, 313.)
(3) *Vie de Rossini*, p. 344.

posées. Mais sitôt débarqué à Florence, il se sentait « dans une sorte d'extase » et « à ce point d'émotion où se rencontrent les *sensations célestes* ». Sitôt à Rome, il confesse : « Quelle surprise de parler de ce qu'on aime ! » Il veut qu'on analyse sèchement et, la page d'après, soutient que « pour comprendre les discussions de ce genre, il faut avoir de l'âme » (1). Il a le souci d'éliminer tout platonisme (2) ; et il déborde d'amour. Est-ce contradictoire ? Non. Car dans le platonisme, il ne combat pas la passion, l'ἔρως, qui attache l'esprit aux idées comme par un lien charnel. Il ne combat que le *beau idéal absolu*. Il affirme autant de « beaux idéals » différents que de caractères et de goûts divers (2).

La partie scientifique de sa théorie des beaux-arts touche à la réalisation, et aux « mobiles des actes ». Une œuvre d'art vraie traduit un besoin vrai, une *utilité*, souvent petite dans les arts mineurs, profonde dans les arts majeurs. Mais les chefs-d'œuvre les plus hauts ne sont jamais enfantés que par l'énergie des passions. Les Anciens ont donné l'exemple ; et c'est leur exemple qu'il faut suivre en exprimant dans l'art nos propres besoins, nos passions à nous, non en imitant leurs formes. Un vase étrusque, par la justesse de son contour, par la position de ses anses, joint l'utile à l'agréable, sans ornement superfétatif. « Chez les Anciens, le beau n'est que la *saillie* de l'utile (3). » L'architecte qui a bâti le Colysée s'est gardé de le surcharger d'effets de décoration. Tout est *simplicité et solidité*, comme il convient à un édifice destiné à contenir tout un peuple ; et c'est pourquoi ses immenses blocs

(1) *Rome, Naples et Florence*, p. 207. — *Promenades dans Rome*, I, 24 ; II, p. 438.

(2) *Racine et Shakespeare*, pp. 106, 108.

(3) *Rome, Naples et Florence*, pp. 210, 255. — *Promenades dans Rome*, I, p. 31.

de travertin sommairement joints prennent un caractère étonnant de grandiose.

Mais cette beauté, il ne faut pas la copier. L'architecture florentine est belle parce qu'elle n'imite pas le grec ; elle rappelle les hommes qui ont bâti et leurs besoins.

Comme on voit bien à la forme solide de ces palais construits d'énormes blocs qui ont conservé brut le côté qui regarde la rue, que souvent le *danger* a circulé dans les rues (¹).

La physionomie d'un bâtiment qui inspire un sentiment d'accord avec sa destination est ce que Stendhal appelle *style* (²); et la perception immédiate de cet accord, visible dans tous les contours, nous donne l'émotion de la *beauté*.

Ce frisson, cependant, nous prouve que l'esprit même qui a créé l'œuvre belle et réalisé la synthèse ingénieuse ou grande des moyens matériels propres à nous procurer une utilité, un agrément ou une joie, habite encore dans les formes. Il nous saisit par directe suggestion. En découvrant le dôme de Milan, aperçu par dessus les ombrages des jardins Belgiojoso, « il n'est pas besoin de raisonnement pour trouver cela beau ». Sous la coupole de Saint-Pierre de Rome, « la présence du génie de Bramante et de Michel-Ange se fait tellement sentir », qu'on en sent comme le souffle passer (³). Gœthe, à propos de la cathédrale de Strasbourg, n'avait pas évoqué avec plus d'éloquence « les hommes rares à qui il fut donné d'engendrer dans leur âme une pensée babylonienne, intacte, grande et d'une beauté nécessaire jusque dans les moindres détails, comme des arbres divins, » dans lesquels parle encore l'esprit du créateur (⁴).

(¹) *Rome, Naples et Florence*, p. 209. — (²) *Ibid.*, p. 29.
(³) *Ibid.*, p. 41. — *Promenades dans Rome*, I, pp. 152, 153.
(⁴) GŒTHE, *Von deutscher Baukunst* (Ed. du Centenaire), XXXIII, pp. 3, 8.

Qu'on transpose dans le langage des autres arts cette théorie architecturale, on la retrouvera exacte en tous. Aujourd'hui comme autrefois, « le premier mérite d'un jeune peintre est de savoir imiter parfaitement ce qu'il a sous les yeux », et la qualité touchante des écoles primitives, et encore d'un Ghirlandajo, réside dans cette fidélité qui ne choisit pas et à laquelle le *beau idéal* eût semblé une incorrection. « L'idée de choisir ne parut que vers 1420. » Le secret, oublié depuis l'antique, de sortir de la froide et minutieuse copie de la nature, Michel-Ange le retrouve. « C'est lui qui, parmi les modernes, a inventé l'idéal (1). »

S'il y a certes du beau dans la nature, idéaliser, c'est faire du beau en la parachevant, en élaguant ses infirmités, en réunissant ses perfections éparses. Mais le parfait, c'est dans la forme humaine encore, l'*utile*, c'est-à-dire ce qu'on redoute, et ce qu'on aime.

Il faut considérer comme indissolublement liées ces deux définitions :

La beauté a été, dans tous les âges du monde, la prédiction d'un caractère utile (2).

La beauté n'est que la promesse du bonheur (3).

Mais de l'*utilité* au *bonheur* il y a toutes les transitions qui vont de la défense contre le danger aux plus pures extases de l'amour. Au temps des guerres féodales, on ne concevait pas la beauté virile sans la massive force musculaire de Michel-Ange. Les puissantes jeunes femmes de l'*Incendie du Borgo* font comprendre que pour Raphaël encore « ce n'est que dans des corps robustes que peuvent se rencontrer les passions fortes et toutes leurs nuances, domaine des beaux arts ».

---

(1) *Promenades dans Rome*, I, 137 ; II, 515. — (2) *Ibid.*, II, p. 438.
(3) *De l'Amour*, p. 34. — *Rome, Naples et Florence*, p. 30.

Cet idéal change avec l' « utilité » et avec la passion ; et le corps humain lui-même en est transformé. Nous n'avons plus besoin des muscles renflés, qui furent un des moyens de l'idéal michel-angesque. « La poudre à canon a changé la manière d'être utile, la force physique a perdu tous ses droits au respect. » Les Madones du Corrège ou les Madeleines de Pordenone ont des poses et des yeux que ne pouvaient pas avoir les statues antiques, chez un peuple où l'amour féminin était inconnu. Une âme folle, rêveuse et profondément sensible entr'ouvre sur les visages de Canova des lèvres en fleur que la Grèce n'a pas connues (1). On dirait déjà ces femmes de l'Italie contemporaine, dont Stendhal a aimé la beauté, soit pour son caractère noble et sombre, soit parce qu'il y trouvait l'expression naïve de la grâce la plus douce.

Toutes ces leçons de Stendhal, Nietzsche les a retenues. Son dégoût de l'ornement inutile, du « baroque », du surchargé, s'est fortifié par elles. Sa notion du *style* s'en est trouvée épurée. A Kant et à Schopenhauer, platoniciens qui, devant la beauté, exigeaient le désintéressement des sens, c'est avec un cri de triomphe qu'il oppose la définition stendhalienne : « Le beau est une promesse de bonheur (2). » Avec Stendhal, depuis lors, il range l'esthétique dans la biologie ; et, de tous les arguments pour combattre la théorie platonicienne du beau, ce fut le plus robuste :

Le *beau en soi* n'existe pas plus que le *bien en soi*, le *vrai en soi*. Dans chaque cas, il s'agit des conditions de conservation d'une espèce déterminée d'hommes (3).

---

(1) *Promenades*, I, p. 410. — *De l'Amour*, p. 34. — *Rome, Naples et Florence*, pp. 52, 95, 111. — *Ibid.*, pp. 22, 31.

(2) Nietzsche, *Genealogie der Moral*, III, § 6. (*W.*, VII, 408.)

(3) *Id.*, *Wille zur Macht*, § 804. (*W.*, XVI, 231.)

Est *beau* ce qui, en rappelant l'utilité passée, ou le bonheur d'autrefois, pose encore sur la forme des objets ou leur image la lumière des joies qui furent, et par là augmente en nous le sentiment enivré de vivre. Aussi une exubérance sensuelle, vigoureuse, un perpétuel printemps intérieur est le propre de tous les artistes, et c'est là ce qui fait leur force de suggestion.

L'idéologie de la musique paraissait à Stendhal moins avancée que celle des arts plastiques. Il imaginait un Lavoisier de la musique, « qui ferait des expériences sur le cœur humain et sur l'organe de l'ouïe lui-même ». La grammaire musicale d'aujourd'hui, faite de billevesées, mathématique, empirique et compliquée, en acquerrait une certitude plus propre à exprimer ce qu'on lui demande. La musique présente est comme une peinture encore trop primive pour copier avec exactitude :

Dans son ouvrage, au mot *colère*, il (le futur théoricien) nous présentera les vingt cantilènes qui lui semblent exprimer le mieux le sentiment de la colère... Il les donnera avec leurs accompagnements. Font-elles plus d'effet avec ou sans accompagnements? Jusqu'à quel point peut-on compliquer ces accompagnements (¹) ?

Cet analyste, que Stendhal veut sensible et d'esprit supérieur, déterminerait par expérience les conditions du beau musical. Il discernerait que la musique doit être entendue dans le demi-jour, pour que « l'atmosphère musicale » ne soit pas troublée par des sensations de la vue. Il ferait apercevoir que la musique vit de passion, et que, si on n'a pas senti le feu des passions, « on ne voit pas ce qui en fait le principe ». Les passions varient du sud au nord ; et dès lors, le *beau idéal*, en musique, varie comme les climats. On ne peut faire la même musique à Rome,

(¹) *Vie de Rossini*, pp. 99, 100.

chez des hommes d'une sensibilité vive et irritable, nourris de café et de glaces ; et à Darmstadt où tout est bonhomie et imagination, mais « où l'on vit de bière et de choucroute ». On y dosera donc à quantités inégales l'*harmonie* et la *mélodie*, car la première est à la musique ce que la description des paysages, nuancée et pleine de clair obscur, est à la littérature, tandis que la *mélodie* dit l'aventure purement humaine des cœurs (1).

On sait que c'est le grand litige réveillé par le wagnérisme, et ce dont il retournait dans ce litige, ce fut la difficulté de définir ce qui est exprimable par la musique. Or si, dans la nécessité de choisir, Nietzsche a pris parti pour la mélodie méditerranéenne, pour ce Cimarosa si cher à Stendhal, pour Rossini « dont il ne voulait plus se passer », pour une musique simplifiée, « souriante et profonde », une Venise traduite en sonorités, qui osera dire qu'il n'y ait pas eu là une influence stendhalienne ?

Pour son œuvre littéraire Stendhal adopte une prose calquée sur ces préférences d'art. Il voit un signe d'aristocratie dans le courage d'écrire en style simple. Il a dit un jour à Balzac son souci de raconter « avec vérité et avec clarté » ce qui se passait dans son cœur (2). Ses personnages, saisissants de vie, se rendent compte, pour agir, de tous leurs mobiles, et pourtant chez eux « c'est presque tous les jours tempête ». Stendhal groupe dans une affabulation empruntée à quelque anecdote de la Renaissance italienne des personnages modernes auxquels il insuffle une âme digne de ces

(1) *Vie de Rossini*, pp. 13, 34, 47.
(2) *Ibid.*, *Ecce Homo*. Warum ich so klug bin, § 7. (W., XV, 40.)
(3) *Corr. inéd.*, II, p. 246, 247, 396.

temps passionnés ; une de ces âmes généreuses qui « dans presque tous les événements de la vie, voient la possibilité d'une action dont l'âme commune n'a pas même l'idée » ([1]). Elles auraient du remords de ne pas accomplir cette action qui vient de leur apparaître. Il y a en elles de la profondeur et un inconnu effrayant ; et c'est tout cet inconnu qu'il s'agit de rendre transparent. Le fond de ces êtres « c'est un pays où ne pénètre pas le regard des enrichis, le regard des épiciers, des bons pères de famille », et pourtant il faut décrire clairement ce qui s'y passe :

> Si je ne suis pas clair, tout *mon monde* est anéanti ([2]).

Depuis Shakespeare aucun écrivain n'avait lutté contre de telles difficultés.

Un Julien Sorel est rempli de tous les rêves de Bonaparte jeune encore. Il met une offensante justesse de raisonnement au service de sa fierté révoltée, et pourtant son ambition fougueuse l'entraîne sans cesse dans de nouveaux pays imaginaires ([3]). Stendhal le met aux prises avec des femmes non moins délicates, supérieures d'esprit et courageuses, une Mme de Rênal, et cette admirable Mathilde de la Môle, toute prête, pour un rêve, « à jouer croix ou pile son existence entière ». « Le mot de vertu est bien bourgeois » pour des héroïnes qui obéissent à une loi intérieure si haute. Ce sont des images « tantôt heureuses, tantôt désespérantes, mais toujours sublimes » qui les remplissent ; et elles en sont transformées pour toujours.

> Comme la Réformation de Luther..., ébranlant la société jusque dans ses fondements, renouvela et reconstitua le monde..., ainsi un caractère généreux est renouvelé et retrempé par l'amour ([4]).

([1]) *De l'Amour*, p. 252. — ([2]) *Corr. inéd.*, II, p. 296. — ([3]) *Le Rouge et le Noir*, I, pp. 186, 191 ; II, p. 252. — ([3]) *Ibid.*, II, p. 95. — ([4]) *De l'Amour*, pp. 73, 80.

Tout l'art de Stendhal, comme son rêve personnel, a consisté à imaginer pour des âmes d'élite une de ces épreuves de feu, douloureuses et régénératrices, où elles apprennent la « grandeur du caractère » inconnue au vulgaire des hommes. Pas de réalité cruelle qui leur soit épargnée; et le tragique, c'est que la vie les ayant épurées par toutes les flammes du scepticisme, comme Julien Sorel avant de porter sa tête sur l'échafaud, elles meurent délivrées d'illusions :

Il n'y a point de *droit naturel*. Ce mot n'est qu'une antique niaiserie. Avant la loi, il n'y a de *naturel* que la force ou bien le besoin de l'être qui a faim, qui a froid, le *besoin* en un mot.

J'ai aimé la vérité... Où est-elle?... Partout hypocrisie, ou du moins charlatanisme, même chez les plus vertueux, même chez les plus grands (1).

Heureux encore un tel homme, si, pour asile et pour sépulture, il trouve une petite grotte sur la pente d'une montagne, où « caché comme un oiseau de proie » il aura pu vivre dans le soliloque de sa rêverie et adonné au bonheur de sa liberté (2). Ainsi Zarathoustra dans sa solitude alpestre aura cette consolation de songer « qu'au-dessus des vapeurs et des souillures des bas-fonds humains vivra un jour une humanité plus haute et plus lumineuse » (3).

Si les œuvres littéraires de Stendhal ont fortement saisi Nietzsche par le goût d'une prose dépouillée, il y a coïncidence aussi entre leurs idéals. Le « dessin théorique du beylisme » concorde dans plus d'une de ses lignes générales avec la dernière philosophie de Nietzsche. Accumuler les observations sèches, écarter impitoyable-

---

(1) *Le Rouge et le Noir*, II, pp. 246, 247.
(2) *Ibid.*, I, pp. 70, 71.
(3) Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 993. (*W.*, XVI, p. 357.)

ment ce qui masque les faits purs et nus, tirer au clair ceux-là de préférence dont tremblent les âmes débiles; puis, dans une illumination passionnée, concevoir un idéal « qui double la force d'un homme de génie et tue les faibles » (1), n'est-ce pas ce qu'a essayé le philosophe de *Jenseits von Gut und Boese ?*

(1) *Rome, Naples et Florence*. p. 233. V. les rapprochements très probants de Léon Blum, *Stendhal et le beylisme*, p. 163 sq., 177 sq.



LIVRE TROISIÈME

L'action du cosmopolitisme contemporain.

L'œuvre des moralistes français avait consisté en une analyse subtile des mobiles de l'homme. Bien qu'ils eussent songé presque tous à la moralité individuelle, ils la concevaient comme déterminée ou doucement corrompue par des préjugés de sociabilité. Quand venait à éclore un acte d'héroïsme vrai ou de charité désintéressée, ils l'admiraient comme une fleur rare et mystérieuse.

Chamfort élargissait la recherche, jusqu'à y comprendre la moralité sociale qui englobe ou altère la moralité des individus. Mais Stendhal le premier, par l'observation comparée des mœurs de divers peuples, avait cru atteindre à des faits généraux. Préoccupé moins encore de décrire la présente petitesse des hommes que de retrouver les sources de la grandeur humaine et les moyens de la faire revivre, il trace dans ses écrits une *Histoire de l'énergie*, mère des arts, des fortes pensées, et de toutes les grandes nouveautés dans l'ordre de l'action.

L'enquête de Stendhal restait à l'état d'aperçus disjoints. Elle portait sur la France, l'Italie, l'Angleterre et l'Allemagne. Pour l'Italie seule elle remontait au passé. L'archéologie de Rome, les chroniques et l'art de la Renaissance, la musique italienne, Stendhal en avait une expérience de connaisseur cultivé et intelligent. Burckhardt, s'inspirant de lui, apporte à cette exploration une méthode. Il étend l'enquête stendhalienne à tout le passé grec, à toute l'histoire byzantine, et, partout, jusque dans la Renaissance italienne, retrouve les résultats de Stendhal. Mais ces résultats, il les recueille dans une histoire de la civilisation, qui à la fois les coordonne et

les explique. Nietzsche, en écoutant Burckhardt, se prépare à mieux comprendre et à continuer Stendhal.

Emerson apporte une autre synthèse. Son suffrage va à de rares Latins, Montaigne ou Napoléon ; et pour le reste, il est tout acquis au romantisme allemand. Il n'a pas l'âpreté de Fichte ou de Schopenhauer, mais la douceur de Novalis ; son scepticisme même liquéfie les idées pour les fondre dans une vie spirituelle où flottent des formes pâles d'idées platoniciennes.

Emerson est cosmopolite surtout par la qualité humaine de sa pensée. Il a voyagé beaucoup en Europe, et de tous ses voyages croit n'avoir rapporté rien qui reste. A quoi bon courir de l'Italie à la Grèce, et de la Grèce à l'Égypte et à l'Orient ? Ce qui a fait la grandeur de ces pays pour lesquels nous désertons le nôtre, c'est que les hommes y sont restés à leur place et y ont accompli leur tâche. Il n'y a pas d'orgueil chez lui à vouloir ignorer ces autres hommes qui nous ressemblent si fort : ce qui parle en Emerson, c'est la certitude de l'Éternel présent en tous ces hommes. Il s'écrierait comme Vigny, méditant un *poème à faire* sur les voyages :

> Voyager, dites-vous ? Que signifie le voyage ? Quelle terre serait assez nouvelle à ma pensée pour l'étonner ?... Quelle contrée attirerait mes regards au point de les détourner du ciel, et le ciel n'est-il pas partout ? Assieds-toi, lève la tête au ciel, regarde et pense [1].

Est-ce là le maître qu'il faut au « Voyageur et à son Ombre » ? Ou bien ce voyageur ne cherche-t-il pas aussi du regard les cieux où se lèvent les étoiles éternelles ? La libre sagesse puritaine d'Emerson, attachée à quelques hauts idéals platoniciens, a fasciné Nietzsche. Ce sera un problème de savoir si elle l'entrave ou si elle l'affranchit.

---

[1] A. de Vigny, *Poèmes à faire.*

CHAPITRE PREMIER

JACOB BURCKHARDT

Il faut, quand on parle de l' « amitié » qui a uni Jacob Burckhardt et Nietzsche, faire un grand effort d'impartialité. Ils ont tous deux des admirateurs qui tenteront d'accaparer pour l'un ou pour l'autre, à l'exclusion du rival, le mérite d'une œuvre entreprise par eux en commun. Burckhardt était le plus ancien de beaucoup, quinquagénaire déjà quand Nietzsche avait vingt-cinq ans. La déférence de Nietzsche pour son aîné ne se démentit jamais. Mais la sympathie effaçait la distance de l'âge. Nietzsche, de bonne heure, eut une prédilection pour les hommes âgés, ne se sentait à l'aise qu'avec eux et ne trouvait que chez eux la maturité qu'il fallait pour entendre et juger sa pensée nouvelle. Burckhardt, de son côté, se prit tout de suite d'amitié pour ce groupe de jeunes Allemands : Nietzsche, Erwin Rohde, le jeune baron von Gersdorff, où il devinait une des forces intellectuelles de l'avenir.

Nietzsche et Jacob Burckhardt se sont bien connus [1]. Le sujet le plus fréquent de leurs entretiens, ce furent les Grecs. Dès 1871, il fut certain « qu'on pouvait apprendre maintes choses là-dessus à Bâle » [2]; mais l'étude de la

---

[1] Nietzsche parle de *nähere Beziehungen*, de *herzliche Annäherung*. (*Corr.*, II, 144; III, 300 ; V, 149.) — [2] *Corr.*, II, 277.

civilisation grecque les conduisit à une notion nouvelle de toute civilisation. Nietzsche savait que, dans cette étude, Jacob Burckhardt avait une notable avance. C'est pourquoi en 1870, comme un simple étudiant, il vint s'asseoir aux leçons de Burckhardt sur « la grandeur historique » et à son cours d'introduction aux études d'histoire [1]. Toutes les semaines alors ils confrontaient leurs pensées et vérifiaient, par un commun examen des faits, leur conviction doctrinale.

Sur les croyances fondamentales ils étaient d'accord. Un esprit schopenhauérien pénétrait tout l'enseignement de Burckhardt; mais il y était latent. Burckhardt, au dire de Nietzsche, était de ceux « qui se tiennent sur la réserve par désespoir » [2]. Il lui manquait, disait Rohde plus tard, « la force de nourrir une illusion salutaire » [3]. Il était l'intellectuel, en qui la faculté critique s'est hypertrophiée. Son stoïcisme était très pur, mais un peu passif. Il n'altérait pas la vérité, mais parfois, selon Nietzsche, il la taisait et ne trouvait pas le courage de lutter pour elle [4]. Cette « vérité », ne l'oublions pas, était alors pour Nietzsche, le schopenhauérisme. Burckhardt, plus mûr, distinguait entre la vérité de la science méthodiquement acquise, et la certitude morale des croyances personnelles. Il ne se croyait tenu de s'exprimer que sur ce qu'il tenait pour la vérité scientifique. Il ne se laissa pas entraîner par la fougue impatiente de ses jeunes amis. Son schopenhauérisme le servait, en ce qu'il lui imposait l'obligation scrupuleuse de voir les faits d'un regard clair et avec une intelligence impassible. Mais son pessimisme était littéral et strict, était « désespoir ». De telles croyances sont discrètes, et Burckhardt en gardait la

---

(1) *Corr.*, I, 175; II, 207, 213. — (2) NIETZSCHE, *Werke*, X, 460. — (3) *Corr.*, II, 453. — (4) *Corr.*, I, 175.

confidence pour de rares intimes. C'est pure expérience et confusion juvénile, si Nietzsche s'étonne de sa faible ardeur de prosélytisme. Burckhardt était une profusion vivante d'idées claires. Il débordait de raison caustique, mais cachait son sentiment. Au demeurant, il était ouvert à toute pensée, prenait de toute main, et avec reconnaissance ; il empruntait aux jeunes sans morgue et avouait sa dette sans jalousie.

L'œuvre qu'ils ont élaborée ensemble, c'est une interprétation neuve de la civilisation grecque et de toute civilisation. Peut-on saisir ce qui dans cette œuvre commune est dû à l'un ou imputable à l'autre? Il y faudrait un petit livre. Il y a cependant des faits tangibles : constate que les plus anciens livres de Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Grossen* (1853), *Der Cicerone* (1855), *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) ont agi sur Nietzsche en dernier lieu. Ne les connaissait-il pas auparavant? Ce serait trop dire [1].

> Il faut se lever et se coucher en lisant le *Cicerone* de Burckhardt, écrivait-il à Gersdorff en 1872. Il y a peu de livres qui stimulent autant l'imagination et qui nous préparent aussi bien à la conception artiste [2].

Mais l'action de ces livres était latente et à longue échéance, il songe surtout à l'œuvre poursuivie en commun avec Wagner; et il faut que sa collaboration avec Burckhardt y serve. Nous possédons aujourd'hui ce *Cours d'introduction aux études historiques* dont Nietzsche fut l'auditeur exact, et cette conférence sur *La grandeur*

---

[1] On a retrouvé dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche le *Cicerone* et la *Kultur der Renaissance in Italien*, cette dernière dédicacée par Burckhardt. V. Arthur Berthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, pp. 432, 434. — Nietzsche a emprunté *Die Zeit Konstantins des Grossen* à la Bibliothèque de Bâle, dès le 15 février 1870. (V. Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche*, p. 96.) — [2] *Corr.*, I, 224.

en histoire qui l'a tant saisi ([1]). Nous possédons le grand cours sur *l'Histoire de la civilisation grecque* que Nietzsche entendit partiellement en 1872 ([2]), et dont il se fit remettre, par différents étudiants, des rédactions étendues ([3]). Comment reconnaître dans la trame burckhardtienne le fil des idées d'emprunt qui peuvent venir de Nietzsche ? Tout d'abord il paraît bien que la structure générale du système est toute de Burckhardt. Il paraît assuré aussi que Burckhardt cite toujours ses sources, quand il emprunte. C'est par des allusions transparentes qu'il lui arrive de saluer Nietzsche au passage. Jamais il n'a parlé « de cette mystérieuse origine », qui fit naître la tragédie « de l'esprit de la musique », sans désigner en termes reconnaissables l'écrivain qui a tenté cette explication du tragique. De son côté, Nietzsche s'est surtout félicité de voir son interprétation du « phénomène dionysiaque » passer dans l'enseignement de son collègue ([4]). C'est une première part que nous pouvons faire.

D'autre part la notion que Burckhardt se fait de la Grèce lui appartient en propre. Nietzsche chez qui ces idées se retrouvent, les lui doit-il? Il en apportait à Bâle de toutes faites, où il s'émerveillait de s'accorder avec son grand aîné : ce sont surtout les idées sur les origines grecques et sur quelques puissants instincts préventifs. Longtemps peut-être Nietzsche n'a fait attention qu'à ces idées qui lui étaient d'une utilité immédiate. L'évolution grecque vers le rationalisme, que Jacob Burckhardt avait si fortement soulignée, apparut mieux à Nietzsche plus tard.

L'étude qu'il en fit a contribué à l'affranchir de

([1]) *Corr.*, I, 175. — ([2]) *Corr.*, I, 210. — ([3]) Notamment en 1875, *Corr.*, t. 341. — ([4]) *Goetzendaemmerung : Was ich den Alten verdanke*, § 4. (VIII, 171.)

Wagner. La rencontre de Nietzsche avec Burckhardt fut d'abord une de ces concordances, qui lui causaient du ravissement, parce qu'elles vérifiaient la justesse de sa pensée. Puis, une fois entré en confiance, il s'ouvrait davantage. L'action de Burckhardt sur lui a grandi à mesure qu'il l'a mieux connu. Il a appris de lui à se prémunir contre quelques-unes des déformations mentales dont s'accompagne l'abus des études historiques, à ne pas se perdre dans les fourrés de l'érudition, à garder le sens des faits généraux. Au milieu des ruines amoncelées plus tard par les négations outrancières de Nietzsche, les idées sur lesquelles il était tombé d'accord avec Burckhardt seront presque les dernières à rester debout. Il n'a pas tout emprunté à Burckhardt tout de suite. Ce sur quoi il se fit entre eux un accord immédiat, ce sont, croyons-nous, les idées que voici :

I

LES FACTEURS PRINCIPAUX DE LA CIVILISATION

On doit remarquer un titre commun aux deux grands ouvrages de Jacob Burckhardt : *Die Kultur der Renaissance*, *Griechische Kulturgeschichte;* et il faut s'attendre à un litige avec la science allemande quand on essaie de traduire ce mot de *Kultur*. Est-il sûr qu'il puisse se traduire par le mot de « civilisation »? Les Français, qui sont un peuple de vieille culture et qui ont écrit les plus anciennes histoires de la civilisation, entendaient par « civilisation », au temps de Guizot, non seulement « la pure perfection des relations sociales, de la force et du bien-être social », mais encore « le développement de la

vie individuelle, de la vie intérieure, le développement de l'homme lui-même, de ses facultés, de ses sentiments et de ses idées » ([1]). Les auteurs allemands, au contraire, entendent par le mot de « culture » la seule civilisation intellectuelle, et peu s'en faut qu'ils ne reprochent aux Français de n'avoir pas le mot, parce qu'ils seraient étrangers à la chose. Quelques polémistes outranciers, à l'époque où Nietzsche grandissait, allaient jusqu'à dire que l'on peut reconnaître aux Français la qualité de « civilisés », mais qu'ils ignorent la vie véritable de l'esprit, c'est-à-dire la « culture » ([2]).

Déjà F.-A. Wolf souffrait de cette manie pédantesque; et il nous faut le dire, car il a été, avec Burckhardt, une des lectures préférées de Nietzsche. Pour F.-A. Wolf, la « civilisation » est tout ce qui fait une société policée, la sécurité, l'ordre et la commodité des relations sociales ([3]). La « culture de l'esprit » ne naît pas toujours de la civilisation et ne la suppose pas; la littérature, où toute culture aboutit, peut, chez un peuple heureusement doué, s'épanouir avant l'établissement de l'ordre. Beaucoup de peuples ont été civilisés avant les Grecs : il n'y en pas un, selon F.-A. Wolf, qui ait eu, comme les Grecs, cette « culture de l'esprit » dont l'essence est que, dans un peuple cultivé, tous les hommes doivent y participer.

Quand on demande à Burckhardt de définir ce qu'il entend par « culture », il suit la plus correcte discipline allemande. La « culture » est ce développement spontané de l'esprit, par lequel l'activité d'un peuple s'organise en activité consciente, puis s'achève en réflexion pure, comme

---

([1]) Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 1re leçon.

([2]) C'était la doctrine, en particulier, de Constantin Frantz, puis de Richard Wagner dans *Deutsche Kunst und Deutsche Politik*.

([3]) F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaften* (*Kleine Schriften*, t. II, 817).

dans la philosophie (¹). A cette « culture » toute civilisation doit aboutir comme à sa fin nécessaire et à son épanouissement. Nietzsche pense comme Burckhardt, avec cette différence qu'il est plus profondément atteint du préjugé germanique. Il estime que l'État est une condition de la « culture », mais n'en fait pas partie. Il arrivera que Nietzsche, pour préparer le terrain d'une « culture » allemande nouvelle, voudra la ruine de l'État, du *Reich*. Il pensera que de certaines formes politiques et sociales mûrissent sans culture nationale et que d'autres l'entravent. Mais la « culture » n'est pour lui que cette fleur de conscience et d'humanité dont avaient parlé Burckhardt et F.-A. Wolf.

La méthode de Jacob Burckhardt est, en apparence, dénuée de prévention. Il étudie l'État, la religion et la culture intellectuelle des peuples dans leurs rapports. Il se demande par quelle nécessité ils se tiennent. Burckhardt est le plus libre disciple de Montesquieu que le XIXe siècle ait connu, et, pour son temps, le plus instruit. Mais on s'aperçoit bientôt qu'un sentiment puissant le domine : sa défiance de l'État et de la religion.

Bien que toute culture intellectuelle soit issue des religions, il les dénonce comme des forces qui tendent à s'emparer de toute la culture ; et il dénonce les organisations ecclésiastiques comme des pouvoirs qui tendent à supplanter tout pouvoir (²). Ce qui a fait au contraire la singulière liberté d'esprit des Grecs et des Romains, c'est que chez eux la religion était politique et traduisait les besoins de la cité. Ils ont échappé ainsi au danger

(¹) J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 56. Remarquer l'embarras de Burckhardt dans le chapitre : *die drei Potenzen*. L'État, la religion, la culture, sont trois « facteurs », mais de quoi ? Il n'ose dire de la « civilisation », mais la lecture de ses livres ne laisse pas de doute.

(²) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 97.

grave d'une civilisation gouvernée par l'idée du « sacré ». Car cette idée, une fois ancrée, pénètre les moindres actes de la vie. Les peuples pliés à cette servitude de l'âme peuvent accomplir de grandes choses ; ils sont impropres à la liberté. L'idée du « sacré » vicie leur intelligence pour toujours. Avant tout, la caste « sacrée » usurpe le pouvoir de décréter le savoir permis, l'art permis. Toute activité et toute pensée individuelles sont réputées criminelles devant les grands despotismes hiératiques qui ont fondé les États religieux de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse. Sans doute ils atteignent du premier coup au « style », c'est-à-dire à cette unité qui décèle une même pensée présente dans toutes les formes de l'activité matérielle et morale. Mais la plus noble des facultés humaines, la faculté de se rajeunir, leur fait défaut (1). Ils produisent tout ce que peut créer de grand la répétition indéfinie des mêmes formes monumentales. Si les arts et les sciences chez eux sont précoces, ils sont stérilisés aussitôt par le mystère qui enveloppe le savoir et par l'interdiction de toucher aux formules saintes (2). Qu'il s'ajoute à tout cela une religion attachée à la notion d'un « au-delà », la contemplation triste et l'ascétisme paralyseront à jamais l'énergie d'un tel peuple. L'Égypte n'a jamais été qu'une vaste nécropole.

Un grand dessèchement de la sève vitale, voilà ce dont périt la civilisation grecque, lorsque, à Byzance, par l'avènement de la religion chrétienne, triompha la croyance en un « au-delà » immatériel, où la prière et sortilège des prêtres accueillent les âmes ou dont ils les bannissent. Pour Burckhardt, c'est la péripétie la plus considérable de la vie de l'Occident. A dater de là, il n'y a

---

(1) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 85.
(2) *Ibid.*, p. 106.

plus d'événement moderne où n'interviennent l'idée du surnaturel et l'intérêt d'une caste de prêtres qui en revendiquera la défense, intolérante de toute innovation, révoltée contre les États qui lui refusent le secours du bras séculier, amie de ceux-là seulement qu'elle trouve disposés à exercer, pour elle, des persécutions.

Nietzsche a toujours eu cette haine de la prêtrise ; elle inspirera son fragment de *Prométhée*. Encore à l'époque où il écrira le *Wille zur Macht*, il gardera ce mépris de la discipline religieuse qui énerve les peuples, du mensonge sacré qui invente par delà le réel un Dieu chargé d'appliquer exactement le code du sacerdoce (1), et de cette philosophie presbytérale qui fait de la vie recluse des prêtres le modèle de la vie parfaite. Toute cette mort du bonheur, cet étiolement de l'énergie, qui sont le résultat de la civilisation chrétienne, Nietzsche les attribue à « l'esprit sacerdotal » (*Priester-Geist*). Il y voit un grand héritage de débilité qui vient de la discipline empruntée par le christianisme aux théocraties immobiles de l'Orient ancien, et à l'Égypte tout d'abord (2). Or, ç'avait été là une idée centrale de la doctrine de Burckhardt.

C'est pourquoi Nietzsche, comme Burckhardt, a suivi avec sympathie l'État moderne dans son effort pour remédier à cette pétrification sacrée qui fige à tout jamais les peuples gagnés par le maléfice des religions. Mais ni l'un ni l'autre, puisqu'ils restaient wagnériens fidèles et schopenhauériens orthodoxes, ne pouvaient être des admirateurs de l'État.

Il ne fait pas bon, Burckhardt l'insinue à de fréquentes reprises, regarder de trop près les origines de l'État et la façon dont il s'acquitte de sa tâche. Ce qu'on voit, c'est

(1) Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 141. (*W.*, XV. 248-251.)
(2) *Wille zur Macht*, § 143. (*W.*, XV, 253.)

que l'État est né de luttes terribles. La physionomie brutale qu'il garde aujourd'hui même atteste un long passé de sanglantes crises [1]. Que son origine et sa fonction première soient une organisation de classe instituée par quelques bandes de proie sur une multitude vaincue, Burckhardt l'admet comme le cas le plus fréquent. L'État accomplit une besogne de force, soit au dedans, soit au dehors : Schopenhauer l'avait dit. Toutes les définitions hégéliennes qui lui demandent de travailler à « réaliser la moralité sur la terre » lui paraissent méconnaître l'infirmité de la nature humaine. La moralité appartient au for intérieur. C'est beaucoup que l'État maintienne par la force le pacte qu'il a imposé aux individus et par lequel il les contraint à observer entre eux une trêve dénuée de violence et de fraude trop évidente [2]. Ainsi l'État a sa justification dans la somme de brutalité qu'il prévient par la crainte. Mais en lui-même il est force, et « la force est de soi le mal » [3]. Il a une tendance naturelle à s'agrandir, à soumettre autrui. Les peuples et les dynasties, dans leur gestion de l'État, sont également avides d'étendre leur domination. Il y a là comme une loi humaine, observée par Burckhardt et que Nietzsche généralise.

Ce que veulent une nation et un État, dit Burckhardt, c'est la puissance. De là les grandes agglomérations des temps modernes, l'État centralisé d'un Louis XIV, d'un Frédéric II. On trouve sans doute des prétextes, la mode est aujourd'hui d'en trouver d'économiques : comme de faciliter le commerce, de concentrer les efforts épars, de

(1) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 29.

(2) *Ibid.*, p. 36.

(3) *Ibid.*, p. 33. Nietzsche dira : « Die Macht, die immer böse ist. » W., IX, p. 152 (fragment de 1870-71).

simplifier le trafic, de créer ainsi de la liberté (¹). D'autres disent que la civilisation supérieure a un droit naturel à s'assimiler les inférieures, attribuant une mission providentielle aux nations viriles qui se sont assuré l'avantage de la force. Qu'il y ait dans les grandes nations une concentration des ressources et des possibilités d'action que ne connaissent pas les petites, Burckhardt est trop historien pour le contester. La vie sociale est si ingénieuse qu'elle trouve à se déployer même au milieu des ruines et des vastes défrichements que cause le passage brutal d'une grande conquête. La liberté et la culture s'insinuent ainsi dans les interstices que laisse l'œuvre de force. Mais ce que Burckhardt hait, c'est l'hypocrisie par laquelle la nation et l'État se donnent cette mission qu'ils n'ont jamais eue, et tirent gloire de résultats qui ne sont pas leur mérite. Ce qui est le fait de l'État, c'est la passion de s'arrondir, de défier autrui. *In erster Linie will die Nation vor Allem Macht* (²). C'est cette « jouissance désolée et vide de la force » (*blosser öder Machtgenuss*) (³), que l'État donne à ceux qui participent en quelque mesure à sa gestion.

Schopenhauer avait transmis à Nietzsche la notion claire de la vulgarité de l'État, et de cette grossière ou sanglante besogne qu'il accomplit au-dedans. Avec Burckhardt, à présent, l'État apparut comme un monstre froid, avide de déchirements ; et Nietzsche en veut à l'État de son hostilité foncière à la culture. Mais ce grand fait lui imposa : les hommes, quand ils s'associent pour une besogne qui marque dans l'histoire, ne songent qu'à des œuvres de force. Cette remarque reste gravée dans sa mémoire. Il en tirera parti plus tard. Pascal et

(¹) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 36.
(²) *Ibid.*, p. 96. — (³) *Ibid.*, p. 94.

La Rochefoucauld avaient dit que le péché originel de l'homme, son instinct profond, était la passion de dominer, *libido dominandi*. Burckhardt retrouvera cette même passion dans l'âme des collectivités. Une des sources du réalisme nietzschéen est dans ces leçons de l'histoire, qu'il a recueillies dans Burckhardt.

Pourtant Nietzsche élève parfois une protestation humaine contre cette œuvre inéluctable de la force. A l'époque de la *IIe Intempestive*, il saura faire un mérite à un historien de ne pas justifier bassement le fait accompli. Est-ce là une simple survivance de sentimentalité schopenhauérienne ? Il y a, croyons-nous, un résidu aussi d'une autre pensée de Burckhardt. L'histoire n'a pas à enregistrer que des œuvres de force ; et si l'État n'est jamais admirable, du moins n'est-il pas, en tout, également odieux. Burckhardt a dit, avec discrétion, qu'entre toutes les formes de l'État, il préfère les petites démocraties, les cités grecques, les communes du moyen-âge, les villes italiennes de la Renaissance. Sa nationalité helvétique se reconnaît ici. On voit qu'il se préoccupe de savoir comment peut naître une civilisation qui ne serait pas menacée par la force. Or, dans un petit État, le despotisme est impossible, car un petit État en meurt. La marque des petits États, c'est qu'il leur est nécessaire de faire participer à la liberté le plus grand nombre possible de citoyens. Avec l'initiative individuelle, la civilisation est assurée ; et quand il n'y aurait que cela pour justifier les petits États, ils compensent par là tous les avantages matériels réservés aux États géants [1].

Une telle doctrine est une doctrine idéaliste, et elle suppose qu'on ait le mépris de ce qui n'existe que par cette raison triomphante d'être réel et de prédominer. Il

---

[1] BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 32.

est bien évident que l'histoire pure, dont la seule fonction est de comprendre, s'éloigne de cette façon de penser. Une prédilection s'accuse donc chez Burckhardt, qui tient à une foi profonde. A toutes les puissances d'immobilité, aux grandes constructions matérielles et morales qui unissent les hommes pour les œuvres de la force et de la croyance, gigantesques parfois, mais destructives de la personnalité, il préfère l'épanouissement des énergies intérieures de l'homme. Pour lui, il n'y a pas d'autre définition de la civilisation que cette floraison spontanée de créations de l'esprit où la contrainte n'est pour rien. Nietzsche ici encore le suivra. « Le principe des nationalités est d'une grossièreté barbare auprès de l'État-cité. » Rome est le type de l'État barbare (1).

Toute la philosophie burckhardtienne de la *grandeur historique* est ainsi dominée par cette foi en la valeur de ce qui atteste ou suscite une forte vie intérieure. En tête de cette philosophie, il y aura cette maxime : *Græsse ist zu unterscheiden von blosser Macht* (2). Ce qu'il faut viser à créer, c'est une civilisation qui soit une pépinière de grands hommes; et l'on n'est pas grand parce qu'on est heureux dans ce monde, parce que l'on a été un militaire victorieux, ou que d'une façon matérielle on a amené un changement dans la destinée de beaucoup (3).

Faut-il alors considérer qu'un homme est grand parce qu'il est hostile à l'emploi des moyens matériels ? Il ne faudrait pas prêter à Burckhardt ce moralisme attendri. Il sait que la moralité n'est pas la civilisation. La moralité traditionnelle s'attache trop à « dompter l'individu » pour que la culture vraie ne lui soit pas en aversion par tout

---

(1) Nietzsche, *Einzelne Gedanken*, 1870, II, § 197 (IX, 260).
(2) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 239.
(3) *Ibid.*, p. 240.

ce qu'elle suppose de « bigarrure », de mépris pour les formes consacrées (1). A un grand homme, il faut d'emblée passer les « incorrections », les irrégularités, les infamies de sa vie. Il le faut, d'abord parce que nous sommes moins grands que lui, et que nous ne sommes donc pas ses juges. La multitude, pour qui le génie travaille, ne lui reproche pas les moyens dont il use. Elle les lui passe et elle les oublie ; et il n'y a pas de souffrances qu'elle ne lui pardonne de lui avoir imposées, pourvu qu'il l'ait menée au but où tendait son instinct obscur. Si Napoléon III avait accompli une œuvre aussi glorieuse que Napoléon Ier, croit-on qu'on ne lui eût pas passé le crime de décembre (2)? Par ce culte que les peuples vouent à leurs grands hommes, sans leur savoir mauvais gré d'avoir été martyrisés par eux, il apparaît que le génie a une fonction sociale. Son rôle est « d'accomplir une volonté qui dépasse celle de l'individu » (3). Ce que la foule des hommes d'un temps ou d'un pays ne conçoit peut-être pas clairement, ce qu'elle appelle d'une aspiration confuse, le génie le réalise d'un acte sûr. Une solidarité mystérieuse existe entre l'égoïsme qui pousse cet individu d'élite, et l'intérêt ou la pensée de la collectivité qu'il conduit.

Burckhardt essayera-t-il de définir, de dévoiler les moyens d'action dont dispose un grand homme ? Il ne serait pas alors schopenhauérien. Il sait au contraire que le vouloir profond, qui unit entre eux les individus à leur insu, ne livre pas son secret. Si le génie est vraiment l'interprète de cette volonté collective, ses racines plongent à des profondeurs que n'atteint pas notre exploration : *Die wirkliche Grœsse ist ein Mysterium* (4).

Ce qu'on voit le mieux si l'on essaie de suivre à la

(1) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 247. — (3) *Ibid.*, p. 244. — (4) *Ibid.*, p. 212.

piste la démarche du génie, c'est la facilité prodigieuse de l'intellect, pour qui toute complication s'évanouit ; qui voit clair dans la pire confusion, qui discerne les moindres détails avec la même sûreté que les ensembles, et qui surtout avance, avec une certitude inexplicable, dans l'appréciation exacte des réalités. Nulle apparence ne le trompe, nulle vaine clameur, nulle mode. L'opinion ameutée ne l'induit pas en erreur sur ce qui sera la résistance réelle ou ce qui restera fanfaronnade pure. Il évalue exactement les forces vives ; il sait comment et quand elles atteignent leur limite d'action ; et, de son côté, devine avec impeccabilité l'instant d'agir. Sa volonté est si vigilante qu'elle ne perd jamais une occasion d'être souveraine (1). Mais surtout c'est cette force de volonté qui est décisive. Le génie, pour Burckhardt, est donc une volonté concentrée, énorme, sûre, et dont la fascination magique entraîne de gré ou de force, dans une admiration dénuée de résistance, la foule des hommes (2). Nietzsche, le Nietzsche sceptique de *Menschliches, Allzumenschliches* essaiera d'approfondir le mystère de cette action magique ; et c'est là aussi le sortilège inexpliqué qui remplira de son inquiétude le *Zarathustra*.

Après cela, le goût de la lutte, le besoin de vivre dans la tempête, le choix du danger et de la guerre, quand la paix ou le compromis seraient possibles, à seule fin d'imposer l'œuvre pour laquelle il se sent fait. Parmi les disciplines que Nietzsche considérera comme indispensables à la production d'une grande œuvre, il y aura ce précepte d'affronter constamment le risque le plus grand, l'effort le plus douloureux, la vie la plus dangereuse. Mais c'est là *la force d'âme*, telle que l'avait définie

(1) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 234-236.
(2) *Ibid.*, p. 222, 236.

Burckhardt (1). Après Chamfort et Stendhal, après Schiller et Hœlderlin, Nietzsche essayait d'y joindre une autre qualité plus haute, et dont l'absence fait souvent la vulgarité des « grands actifs » : l'art d'abdiquer pour rester pur, la force de renoncer par délicatesse et par bonté intérieure aux avantages d'une situation acquise afin de se consacrer à une œuvre désintéressée. Mais à la *force d'âme*, ajouter la *grandeur d'âme*, c'est le privilège de ceux qui ne touchent pas aux besognes de conquête matérielle.

Pour Burckhardt, il résultait enfin de l'histoire des siècles que les grands hommes ont dans la vie des peuples un rôle nécessaire. Si nous ne pouvons pénétrer jusqu'au plan obscur que poursuit, en dehors de notre pensée, le vouloir qui anime l'univers, il est cependant certain que ce vouloir se propose, quand il engendre le génie, une œuvre qu'il ne pourrait pas réaliser sans lui. En sorte que le troisième caractère évident de l'homme supérieur, c'est que rien ne la remplace (2). Personne n'est indispensable, dit le vulgaire, et il a raison pour les hommes du vulgaire. Mais les hommes, dont malgré tout on ne peut se passer, sont grands.

On peut se demander comment se constate cette qualité de l'homme supérieur d'être indispensable. C'est une difficulté qui embarrasse Burckhardt comme elle a toujours arrêté les historiens. La marche des choses aurait-elle été nécessairement différente, sans l'action de certaines qualités personnelles ? Et si une situation donnée appelle d'un besoin urgent de certains hommes, comment prouver que l'humanité n'ait pas tenu en réserve d'avance une multiplicité d'hommes pareils en presque tout, dont

(1) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 236.
(2) *Ibid.*, p. 213.

l'un sera forcément élu, si l'autre fait défaut ? Question qui, sans doute, vient à préoccuper Burckhardt. Il conclut qu'en effet nous ne pouvons pas toujours *prouver* qu'un homme a été indispensable. Mais tout d'abord, il nous suffit que nous puissions le prouver quelquefois ; et ensuite il ne faut pas se représenter trop fournie cette réserve de grands hommes où la nature va chercher des remplaçants pour l'œuvre d'élite.

A l'inverse de Nietzsche qui aura une tendance à admettre une folle prodigalité des ressources naturelles, Burckhardt s'imagine que les voies de la nature sont parcimonieuses (*die Natur verfährt dabei mit ihrer bekannten Sparsamkeit*) (¹). Non seulement il ne se la représente pas riche, mais il la croit gauche. Elle est impropre à susciter avec une abondance drue la vie supérieure. Des dangers sans nombre étouffent cette vie en germe. La croissance du génie, à supposer qu'il soit venu au monde avec la plénitude de ses moyens, n'est pas assurée ; et quand on le supposerait épanoui, adulte, il y a encore mille causes qui le font méconnaître. L'État et la foule s'entendent également mal avec le génie ; l'État, parce qu'il le trouve trop désobéissant ; la foule, parce qu'elle le trouve trop différent d'elle. Et pourtant il y a des moments où tout plie devant l'homme supérieur. Il se trouve des besognes pour lesquelles il est qualifié seul ; et le jeu naturel d'une sorte de gravitation fait que de lui-même le plus qualifié se place au centre où il est nécessaire à l'équilibre social. L'État lui-même ne lui résiste plus, et le besoin de soumission, aussi naturel à la foule que son besoin vain de clabauder et de railler, facilite encore sa tâche (²). Il s'est passé, dans les profondeurs du senti-

---

(¹) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 214.
(²) *Ibid.*, pp. 211, 231.

ment collectif des hommes, quelque négociation secrète entre leur besoin urgent et cette force individuelle géante qu'on appelle un individu supérieur. Le voici à sa place et déployant le ressort de sa volonté ; et, du coup, on sent que la destinée collective est transformée.

Il n'est donc pas possible d'être grand en toutes choses. Les travaux de l'intelligence pure ne comportent pas tous une supériorité. On devine quelque chose de l'esprit qui inspirera Nietzsche plus tard (1), quand on lit chez Burckhardt qu'un historien ne peut être grand. Laisser défiler devant soi les faits, être le premier à les constater, ou à découvrir dans les archives la trace de ce qui fut, cela peut être un mérite, mais n'a pas de grandeur. Est grand dans la science quiconque découvre une loi importante de la vie ; et l'histoire n'a jusqu'ici découvert que des lois partielles et contestables. Elle n'a encore rien fait pour nous aider à vivre, puisqu'elle n'asseoit pas encore de résultats généraux et assurés. Découvrir que le soleil ne tourne pas autour de la terre, voilà certes une découverte grande, et la pensée humaine est émancipée depuis lors. On peut accorder à Burckhardt qu'une ère nouvelle de civilisation commence avec une découverte de cette importance.

Mais ne reconnaît-on pas la prévention philosophique dans cette remarque : « C'est avec les grands philosophes seulement que commence le domaine de la grandeur vraie, unique, que rien ne remplace ; le domaine de la force anormale, de la personnalité dévouée à ce qui est général (2) » ?

A côté des philosophes il place les poètes et les grands politiques. Leur fonction à tous est de prendre conscience

---

(1) Dans la *IIe Unzeitgemaesse*, § 6. (*W.*, I, 332 sq.)
(2) *Ibid.*, p. 218.

de ce qui, obscurément, tourmente les foules ; la fonction des poètes est de l'exprimer en symboles lumineux et sonores. De cela seul qu'une idée ou une forme nouvelle peut surgir dans une pensée de philosophe ou d'artiste, il suit que quelque chose de profond est changé dans la conduite des hommes. Car cette idée ou cette forme n'émergerait pas sans un obscur besoin social qui l'a appelée. Lentement donc, à travers les affirmations discontinues et ténues de Burckhardt, filtre cette pensée : il n'y a pas de hasard absolu dans l'apparition des hommes de génie. Une nécessité les sollicite ; il faut admettre que la conscience des hommes plonge comme dans une nappe souterraine de vouloir vague et collectif et que de certains esprits descendent, les yeux ouverts, dans cette profondeur. Ces esprits ont, pour toujours, la vision de ce qui est éternel dans la vie d'un peuple. Les penseurs découvrent ainsi, par explorations successives, les régions de l'esprit ; et les hommes d'action réalisent les conditions extérieures sans lesquelles une civilisation n'est pas possible. Toutefois, ceux-là seuls sont grands qui, par la pensée ou par l'action, ont fait passer un peuple d'une phase de civilisation à une autre phase. Des crises terribles marquent « les épousailles des temps anciens avec l'ère nouvelle » ; et l'homme de génie en est le premier rejeton.

Avons-nous eu tort de soutenir que la préoccupation foncière de cet historien en apparence impassible est métaphysique ? Mais cette pensée de la communion entre le vouloir de génie et le vouloir de la foule, Nietzsche la reprendra. Nous aurons à dire comment il essaie de concevoir cette mystérieuse solidarité, quand Burckhardt seulement l'affirme nécessaire et inconcevable.

Il reste que pour Burckhardt la civilisation, si elle tient à la possibilité de sélectionner le génie, doit avoir des

destinées fragiles. Comment admettre que la crise nécessaire, d'où doit sortir le grand homme, soit féconde à coup sûr? N'y a-t-il pas aussi des avortements, des périodes où il y a pénurie d'hommes? Une société entière peut périr de cette disette; mais qu'est-ce donc qui force l'univers à garantir l'existence d'une société? Cette difficulté, Burckhardt l'a très bien vue. Il a reconnu qu'il y a des besoins sociaux qui cherchent leur grand homme sans le trouver, et qu'il y a peut-être des grands hommes pour des besoins non encore manifestes. Quelle effusion, chez un historien, que sa plainte sur la « platitude du temps présent », et cette confession de l'espoir qu'il nous faut mettre en un « sauveur » qui viendra de nuit ! [1] Nous n'avons à lui confier que notre souffrance et la grande misère morale de notre vie de labeur ploutocratique; nous ne voyons se dessiner aucun avenir d'émancipation, quand nous y tenons pourtant d'une espérance obstinée. Burckhardt pense que par périodes les sociétés ont de tels élancements de désir. Comment arrivent-elles à changer, et à trouver la formule de délivrance? C'est qu'elles fondent par instinct des institutions de salut et de médication. Elles inventent une façon de capitaliser les efforts qui permettent de faire fructifier à coup sûr leurs espérances. Elles créent spontanément des centres où naissent en foule les hommes supérieurs.

Ce grand problème platonicien, que Nietzsche reprendra : « comment créer à volonté le génie? », Burckhardt observe, par la méthode historique, comment les sociétés vivantes le résolvent; et Nietzsche est ici son auditeur attentif. Burckhardt se dit qu'il faut observer la nature, pour l'imiter ensuite et l'aider dans l'enfantement d'une élite surhumaine. Les grandes villes de quelques grands

---

(1) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 251.

peuples cultivés sont ainsi des matrices de vie géniale. Ce n'est pas parce que ces villes accumulent toujours plus de moyens *matériels* de culture que d'autres ; et le prodigieux outillage scientifique ou industriel de nos capitales modernes ne s'est pas révélé propre à enfanter des supériorités nombreuses. Burckhardt et Nietzsche n'admirent pas sans réserve cet américanisme envahissant. Dans les villes où est éclose une civilisation d'élite, c'est un autre fait psychologique et social qu'on peut, selon Burckhardt, saisir sur le vif. Il se crée, dans ces villes, un immense préjugé local, un amour-propre démesuré, qui fait que l'on se croit capable et que l'on se croit tenu, en ces villes orgueilleuses, de réaliser toutes les supériorités. Dans une rivalité acharnée, où les facultés de chacun sont stimulées au plus haut, et où chacun sent les regards de tous fixés sur lui, s'allume alors la fièvre créatrice. Quels sont les peuples, où se sont allumés de tels foyers d'éclosion du génie ? La vie entière de Burckhardt s'est passée à le chercher. Il a décrit deux types principaux de civilisation géniale, la civilisation des cités grecques et celle des cités de la Renaissance. Il a dépeint un type classique de société décadente, c'est Byzance. L'essentiel, pour les débuts de Nietzsche, fut son accord avec Burckhardt sur les origines de l'hellénisme.

II

L'INTERPRÉTATION NOUVELLE DE LA VIE DES GRECS

Burckhardt, que Nietzsche était un peu disposé à considérer comme le modèle de la méthode « objective » et rigoureuse, savait le péril des recherches auxquelles il se livrait. Mais il croyait qu'on n'échappe pas à ce

péril; et l'importance du résultat à découvrir lui paraissait nécessiter une exploration historique pleine de tâtonnements. Il ne croyait pas que la méthode travaille pour nous à la façon d'une machine. La pensée des peuples du passé est enfermée dans des enveloppes dures, difficiles à ouvrir, où une vie cependant demeure latente. Essayer de forcer le secret de cette vie est inutile à qui n'apporte pas un esprit anologue à l'esprit qui, autrefois, s'est donné cette forme. Il faut savoir écouter finement, avec une patience discrète, et on entendra la pensée sourdre des documents : « *ein leises Aufhorchen bei gleichmässigem Fleiss führt weiter* (1). » On peut ne pas aimer ces métaphores littéraires. Elles signifient qu'il faut de l'habitude et du tact, et que la pensée des hommes du passé ne nous est intelligible qu'en fonctions de notre pensée, affinée sans doute et adaptée à des façons de s'exprimer qui ne sont plus les nôtres, mais pareille en son fond à la pensée antique. Faute de quoi cette pensée du passé nous demeurerait close à jamais.

Ce qui rassurait Burckhardt sur le danger de cette reconstitution, c'est le nombre immense d'occasions qui s'offrent pour la vérifier. L'histoire des civilisations compense les causes d'erreur inévitables dans le détail, par l'infinité des observations qu'elle accumule et qui se corrigent l'une par l'autre. Les grands faits généraux sont d'une certitude plus complète que la foule des menus faits qui servent à les établir. Burckhardt admettait difficilement que de la quantité de documents dont disposait son érudition il n'eût pas tiré une idée des Grecs véritable dans son ensemble. Ce qui le préoccupait plutôt, c'était d'apporter à ce travail un esprit

(1) Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, I, p. 5.

dégagé de prévention idéaliste. Surtout il faut éviter de regarder les Grecs avec un esprit façonné par le classicisme allemand. Voilà certes par où Burckhardt a été l'éducateur de Nietzsche. L'idée scolaire qu'on se fait des Grecs d'après Winckelmann et Gœthe est une image noble et fausse. L'importance des Grecs est assez grande pour qu'on essaie de les connaître tels qu'ils furent, avec tous leurs défauts. Il n'y a de continuité de la pensée et de la civilisation que depuis les Grecs. C'est pourquoi tout esprit préoccupé du problème de la civilisation doit prendre dans l'hellénisme son point de départ. Pourtant les Grecs ont péri brusquement, après la plus courte et la plus riche floraison. Quelle étude pour qui veut savoir ce qui assure la *durée* et ce qui fait la *qualité* d'une civilisation !

I. *Le pessimisme des Grecs*. — Le vice de méthode introduit par Winckelmann a été de se représenter la vie grecque d'après les monuments figurés de la courte période péricléenne. A cette erreur s'en ajoute une autre qui venait des poètes : Gœthe ou, avant lui, Lessing et Voss, et tous ceux qui avaient créé et répandu ce mythe d'une affinité mystérieuse et sacrée (ἱερὸς γάμος) de l'esprit allemand et de l'esprit grec, s'étaient construit leur notion de l'hellénisme d'après Homère et la forme sophocléenne de la tragédie. Ils ont construit ainsi la doctrine de la « sérénité grecque ». C'est cette doctrine que Burckhardt prétend contrôler par une revision totale des documents. Il ne s'est fié à aucun dépouillement fait avant lui. « Nous ne pouvons découvrir que nous-mêmes et seuls ce qui répond à notre préoccupation. » Bientôt on s'aperçoit que Burckhardt, lui aussi, aborde les textes avec une hypothèse : « Nul répertoire de citations ne peut remplacer la combinaison chimique qu'un texte découvert par

nous-mêmes forme avec nos pressentiments et notre attention [1]. » On peut objecter que l'historien vrai ne devrait peut-être rien « pressentir ». L'affinité des Grecs avec l'esprit classique allemand est une chimère certaine. Mais leur affinité avec les romantiques allemands est-elle moins illusoire ? Burckhardt a abordé la réalité de la vie grecque avec un « pressentiment » pareil à celui de Frédéric Schlegel ou de Creuzer [2]. *Die Griechen waren unglückicher als die meisten glauben*, a-t-il dit après Boeckh. Mais le malheur des Grecs, à quoi a-t-il tenu? Burckhardt s'est efforcé de le savoir, et c'est le progrès qu'il fait sur Creuzer.

A l'entendre, la poésie grecque tout entière livre le secret du pessimisme hellénique. En foule, il amoncelle les textes. L'impression qu'il veut donner, c'est qu'on peut les ramasser presque au hasard, et à toutes les époques. Il nous invite à prêter nous-mêmes l'oreille à ce qui chante en eux ; et il ne croit pas être dupe des rumeurs vagues qui passent. Les plus grands sont d'accord avec les plus petits, et les textes épiques avec les textes d'histoire. L'Iliade sait déjà que, des deux jarres pleines qui attendent au seuil de Zeus, celle qui contient les destins mauvais sert plus souvent que celle où sont enfermés les lots de bonheur, et que Zeus crée les hommes pour le labeur et pour la détresse. Hésiode ajoute que « la nourriture leur a été cachée par les dieux ». A travers Hérodote se traîne la même lamentation sur le bonheur qui n'est que hasard fugace. Pour Pindare, « la

---

(1) BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, I, p. 9.

(2) On pourra commodément consulter désormais sur les diverses conceptions de la vie des Grecs le livre solide d'un écrivain suisse, GUSTAV BILLETER. *Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums*, 1911, surtout p. 133-145. — La citation de Bœckh est tirée de *Die Staatshaushaltung der Athener*, 1817. t. II, 159.

vie est le rêve d'une ombre ; le temps fallacieux est suspendu sur les hommes et roule avec lui les flots de la vie ». « La vie est meurtre, sang versé, jalousie et haine ; après quoi nous attend, chargée de honte, grommelante et solitaire, une vieillesse de maladie et de débilité », gémissent les vieillards d'*Œdipe à Colone*.

Y a-t-il de l'habileté et du parti-pris dans ces rapprochements ? Burckhardt a-t-il choisi arbitrairement des textes significatifs pour en exagérer la portée ? On peut dire plutôt qu'il lit les Grecs dans un esprit nouveau, celui du romantisme et du pessimisme allemands. Il pense que nous retirerons, d'un commerce assidu avec les Grecs, cette impression dominante de mélancolie, et que nous entendrons à travers leur littérature à tous les âges un même et grand thrène funèbre, qui aurait pour contenu la sagesse de Silène torturé : « La plus désirable des conditions pour l'homme serait de n'être pas né ; mais ce qui serait préférable en second lieu, ce serait de mourir le plus tôt possible. »

Et comme les textes des poètes, les mythes mêmes sur lesquels ils travaillent, parlent déjà confusément. On a analysé à l'infini l'idée du Destin grec inéluctable et qui lie jusqu'à la volonté des dieux. Combien il nous paraît plus redoutable si nous savons que notre destinée, où Zeus en personne ne peut rien, courbé qu'il est sous la menace d'un oracle qui lui prédit sa fin, est une destinée de permanent désastre ! Pour Burckhardt il n'y a pas de mythologie plus ténébreuse dans sa tristesse que la grecque. Elle crie les injustices de la vie par toutes ses légendes, par la chute prématurée de ses héros les plus purs. Que de larmes sur une jeunesse charmante ou héroïque, fauchée dans sa fleur, sur Linos, sur Hylas, sur Adonis ! Les demi-dieux les plus bienfaisants et les plus pitoyables aux hommes sont ceux qui souffrent le plus

douloureux martyre. Le supplice d'Héraclès ou de Prométhée suffirait à entretenir dans les âmes, au dire de Burckhardt, un mépris obscur de la marche des choses et une révolte.

Je ne peux pas suivre ici Burckhardt dans cette explication qu'il essaie du sens véritable des mythes. Il croit ce sens caché sous des couches multiples et stratifiées d'expressions imagées qu'il faut déchiffrer. Ce qu'il nous faut dire c'est que Nietzsche a suivi passionnément Burckhardt, surtout dans la recherche des témoignages préhomériques. Mais en disant avec franchise que la méthode scientifique ne suffit pas à cette recherche [1], Nietzsche a fait un aveu plus net de son arrière-pensée doctrinale. Comme Burckhardt, mais avec une sorte de satisfaction désolée, il a constaté que cette régression par delà l'époque d'Homère menait à une région ténébreuse de cruauté.

A l'origine des Grecs il n'y a aucune « sérénité ». Le monde préhomérique, qui fut le sein vivant et fécond d'où est sorti l'hellénisme, a dû appartenir aux « enfants de la nuit », à toutes les forces du mal. On devine une époque sombre de férocité, de ténèbres béotiennes, remplie d'une sensualité funèbre comme celle des Étrusques, et d'une orgie de meurtre et de vengeance. Une Grèce très voisine de l'Orient antique, voilà ce qu'il nous faut nous figurer avant Homère; et cela Creuzer l'avait bien vu [2]. Il restait à Nietzsche une découverte à faire, et où Burckhart ne l'a point aidé. Car sans doute le spectacle permanent d'un monde de lutte et de cruauté doit donner le dégoût de vivre et fait concevoir l'existence

---

(1) Nietzsche, t. X, p. 495 (écrit en 1875).

(2) Nous aurons à dire en quoi consiste l'influence de Creuzer sur Nietzsche.

comme le châtiment de quelque crime mystérieux qui tient à la racine même de l'être : c'est là ce que disent les mythes orphiques et tous les poèmes qui en sont pénétrés. Mais ce n'est là qu'*une* des réponses données par les Grecs à la question posée par le réel; ce n'est pas la réponse proprement grecque. Ce pessimisme, les Orientaux qui l'ont inventé, l'approfondiront. Pour Nietzsche, la supériorité originale des Grecs, c'est d'avoir su s'accommoder à un monde où ils voyaient sévir des passions frénétiques Tous les instincts fauves, qui font la substance de la vie humaine, ils ont su les tenir pour légitimes. D'une vie de lutte et de meurtre, ils ont su extraire une joie forte: une victoire sanglante les met au paroxysme du sentiment vital épanoui. Ils ont affirmé que cette existence meurtrière valait la peine d'être vécue pour ses enivrements féroces, et de cette habitude de la joie inhumaine, mais enivrée et robuste, ils ont tiré une civilisation, mais tout d'abord une mythologie nouvelle.

Le problème de Nietzsche fut, dès 1870 et 1871, de savoir comment les Grecs sont arrivés à cette sérénité de leur art et de leur poésie, car cette « sérénité » est acquise et non primitive. Pour Nietzsche elle est la clarté d'une onde fourmillante de monstres et qui recouvre des abîmes. Sous la surface admirable et la calme apparence de l'art grec dorment les antiques profondeurs d'effroi (1), et toute la difficulté est de savoir comment les artistes grecs ont su en venir à concevoir ces lignes pures et précises, ces couleurs lumineuses et chaudes, cette humanité douce et héroïque. Il y a là un immense effort de volonté, dont Nietzsche a voulu être le premier à démêler les mobiles. Pour cela, il lui fallait poursuivre sa recherche jusque

(1) *Ursprung und Ziel der Tragœdie*, 1871. *W.*, IX, pp. 138-139 (1re préface à Richard Wagner).

dans cette analyse si pessimiste que Burckhardt avait tracée du *tempérament* grec.

II. *L'immoralité grecque.* — Nietzsche n'aurait pas contesté à Burckhardt le mérite d'avoir tiré des mythes, de la poésie orphique et des monuments les plus anciens qui attestent la civilisation grecque une induction heureuse et neuve sur le tempérament hellénique. Cent fois il approuve Burkhardt d'avoir démontré qu'il ne faut pas se tromper au rire des Grecs, à leur goût des manifestations bruyantes, à leur art de tirer un parti alerte des circonstances. La recommandation fréquente de prendre la vie comme elle vient (εἰκῇ) prouve encore de la résignation, non de l'espoir, non de la confiance dans les hommes. La médiocrité morale et la méchanceté foncière de l'homme sont pour les Grecs croyance enracinée. Les vertus ont quitté la terre, dit Hésiode, et parmi elles la Pudeur et le Respect; la Fidélité, la Modération et les Grâces, dira Théognis, sont exilées. Et ce disant, les poètes disent vrai de l'humanité grecque. Si la mythologie hellénique est cruelle, c'est qu'elle traduit un état social délabré et sanglant. La férocité dans les mœurs est la même que dans l'idéal héroïque.

L'homme grec est d'une cruauté sans bornes. Il se livre tout à sa passion. Il est lâche et astucieux. Il avoue ses instincts bas, et ne rougit pas de son avidité. Violent toujours, c'est dans la vengeance surtout qu'il est impitoyable. Comment ne pas réfléchir devant ce fait monstrueux : jamais, même chez les poètes tragiques les plus purs, l'âpreté d'une vengeance trop obstinée ne passe pour déceler une âme basse; et le goût du mensonge est plus effronté encore que la rancune n'est vile. Jamais peuple n'a été aussi aisément parjure que les Grecs, malgré l'appareil terrible dont on entourait les serments; ou

plutôt la solennité même du serment prouve que la simple parole donnée n'était d'aucune solidité. On se parjurait d'un cœur léger. « Il est permis de flatter l'ennemi pour mieux le perdre ensuite », dit Théognis. Il y a peu de nations qui aient eu une moralité individuelle aussi médiocre.

La moralité collective valait moins encore. Les villes et les partis, comme les individus, pratiquent des maximes de violence et de dol. C'est une vertu civique de haïr la cité voisine. A mesure qu'on avance, et au v[e] siècle surtout, il n'y a plus de traité qui soit sacré. On ne connaît plus le respect de la foi jurée. La paix est précaire, et la guerre sans ménagements. Ces faits ne sont pas nouveaux sans doute. Ils sont familiers à quiconque a reçu une culture grecque. Un résumé brillant en avait été présenté dans le livre de *La Cité antique*, auquel Burckhardt doit tant; et l'on croit lire le chapitre fameux de Fustel de Coulanges sur « les relations entre cités » (1), quand Burckhardt décrit l'acharnement sauvage des procédés de guerre helléniques. Les Grecs, sans exception de tribu, se sont toujours conduits comme s'ils n'avaient pas été une nation parlant une même langue; comme si le sang hellénique eût été inépuisable; comme si la barbarie n'eût pas constamment guetté aux portes. Cela, au temps où déjà Hérodote proteste; où Aristophane signale le danger barbare; où Platon supplie qu'on ménage la race appauvrie et se révolte contre l'idée même d'une guerre entre Hellènes. Affreuse responsabilité des cités. Et comment auraient-elles pu plaider l'ignorance, quand les avertissements des penseurs se multipliaient et quand une civilisation plus haute était déjà présente à la pensée des meilleurs ?

---

(1) Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, livre III, ch. xv.

Au dedans de la cité, pareille immoralité. Que l'on n'envisage pour l'instant la cité grecque que par son aspect le plus brillant, et comme une collaboration de citoyens libres. Oublions, pour y revenir tout à l'heure, que cette société si sereine est établie sur l'esclavage. Comment oublier qu'entre les hommes libres il y a des différences de classe immenses? Les aristocrates continuent dans la cité la vie héroïque. Un respect pathétique consacre dans l'opinion la supériorité de quiconque est riche et de bonne race. Quand la multitude médiocre ne serait pas livrée aux caprices de la force, elle serait prosternée par son propre préjugé. Mais, de plus, entre les aristocrates un esprit de féroce jalousie allume des guerres civiles incessantes. Burckhardt n'a eu là encore qu'à utiliser pour sa thèse la marche connue des événements telle que l'avait systématisée Fustel. Que la discorde des grands vînt à menacer la cité dans son existence, qu'un aristocrate se crût méconnu ou lésé, il se soulevait, imposait la paix, et assouvissait en même temps son appétit de régner en promettant son appui au peuple. Un coup de force soutenu par la multitude des pauvres le portait à la *tyrannie*.

La première forme de la démocratie, dans un peuple politiquement inculte et dénué d'organisation, était cette tyrannie d'un seul. Elle durait tant que durait sa force, et jusqu'à ce que le tyran, usé par une courte vie d'excès et haï pour ses cruautés souvent nécessaires, pérît dans un guet-apens. Il restait alors la masse informe, elle-même remuée par les mêmes passions effrénées. Dans un peuple aussi passionné, et après l'écroulement des régimes d'aristocratie et de tyrannie, sujets aux mêmes excès que la foule, la démocratie est le seul régime durable, parce qu'elle peut renverser instantanément les supériorités qu'elle a dressées sous l'empire d'une néces-

sité ou d'un engouement passagers. C'est pourquoi la plus grecque des cités antiques et la plus passionnée, Athènes, dut se donner une constitution démocratique.

L'égalité politique a été créée d'abord pour tenir tête à la férocité naturelle des riches. De là ce mécanisme ingénieux, mais fragile, qui morcelle toutes les hautes fonctions politiques et militaires. Athènes n'eût pas été tranquille, si le pouvoir militaire n'avait été divisé entre dix stratèges. Pour compléter le système des garanties où s'abrite cette démocratie irascible et soupçonneuse, il lui faut l'ostracisme, garantie publique, et la délation, garantie occulte, établie par l'influence des sycophantes. S'ensuit-il que la démocratie athénienne ait été préservée des abus auxquels sa destination était de parer? La pensée de Burckhardt est que les travers du tempérament d'un peuple reparaissent dans toutes ses institutions. Le « monstre » de la démocratie athénienne a tous les vices des anciens tyrans et des vieux aristocrates. Burckhardt compare à l'Inquisition du moyen-âge, pour la dureté, pour le fanatisme cruel et pour la futilité, les procès d'*asébie* ou d'irréligion que multiplia le régime des sycophantes athéniens. La malédiction de la cité était terrible comme une excommunication. Des peines, insensées par l'exagération, atteignaient, pour des crimes infimes, la vie, les biens, l'honneur du nom et de la descendance.

Dirons-nous que Burckhardt tombe dans le défaut de faire un tableau de la Grèce par l'exemple d'une cité? Notre résumé l'aurait alors mal interprété. En foule, l'enseignement de Burckhardt amoncelait les exemples, et dans leur similitude trouvait la preuve que les mêmes vices étaient communs aux Grecs de toute origine. Il signalait partout, dans l'époque démocratique, des luttes de classe d'une égale violence. Ce fut, proprement, un pillage des riches par les pauvres. Nulle propriété n'était sainte.

Une démocratie grecque, c'est une suite ininterrompue de révolutions et de contre-révolutions, où ce qui tenait en bride la faction au pouvoir, c'était la seule crainte de la défaite prochaine et des prochaines représailles. Sortait-il de sa lâcheté, le démos devenait féroce. Il extirpait les adversaires par des massacres en masse comme à Corinthe, assommait les riches à coups de matraque comme à Argos ([1]). La prévarication financière des démagogues était permanente. A Athènes, l'État amenait une hausse factice des denrées apportées par mer, prélevait des impôts usuraires, imposait l'obligation subite de payer les dettes à un taux d'intérêt plus fort que le taux contractuel, l'excédent devant revenir à l'État. Quoi d'étonnant si l'aristocratie se défendait? Elle se défendait avec brutalité, comme elle s'était établie. Mieux armée et aidée par ses esclaves, elle décimait à son tour la démocratie d'hommes libres qui n'était pas très nombreuse; elle l'expulsait en masse, et des guerres nouvelles recommençaient entre les fugitifs et les proscripteurs.

Le régime municipal a dû périr par cette lutte également sauvage dans la cité et entre les cités. Mais nulle mort d'un régime ne fut jamais plus difficile. La vie de la πόλις a été tenace. On voit dans l'antiquité des Juifs et des Africains, les citoyens de Carthage et de Numance combattre et mourir avec leur cité détruite. Le propre des Hellènes, c'est que leur cité est indéracinable. Que des fugitifs réussissent à en sauver quelques débris, la cité renaît de ses cendres, pareille, quoique transportée au loin. Et toujours les exilés ne conservent qu'une espérance, qui est de reconquérir la patrie perdue, de gré ou de force. C'est dans ces convulsions fiévreuses que se démenèrent les cités helléniques, même à l'époque

([1]) Burckhardt, *ibid.*, I, p. 268.

macédonienne et jusqu'à ce que vînt la paix romaine ([1]).

Nietzsche a réfléchi très profondément à ces leçons où Burckhardt avait vérifié par des faits nouveaux les généralisations de Fustel de Coulanges. Elles lui suggéraient des pensées nouvelles et encore plus générales. Dans ses théories ultérieures sur les races nobles, dans l'idée qu'il se fera de l'origine cruelle de toute morale, on sentira toujours un résidu de son érudition grecque. Cette « mnémotechnie sanglante », par laquelle il lui apparaîtra que les peuples, à l'origine de leur civilisation, gravent dans leur mémoire la loi civique et la loi morale, c'est chez les Grecs qu'il l'a épelée ; et c'est chez eux qu'on apprend le mieux ce qu'il en coûte de devenir un peuple intelligent et attaché à la loi. Il y faut beaucoup de massacres ; et c'est au fer rouge qu'on marque dans la mémoire des hommes les préceptes de justice.

Cette information historique au sujet de la civilisation grecque posera chez Nietzsche les assises d'un pessimisme social, sur lequel il appuiera ses affirmations morales ultérieures les plus osées. Il ne croit pas à une *humanité* qui soit séparée de la nature. Les qualités humaines les plus hautes, et les plus nobles selon notre présente évaluation, plongent encore dans la pure nature et dans des qualités terribles, mystérieuses et inhumaines, qu'il faut transformer en leur fond, mais sans lesquelles n'éclorait pas la fleur d'humanité.

Les Grecs nous paraissent à distance avoir été les plus « humains » des hommes. Il est donc d'un haut intérêt de savoir qu'ils ont eu en eux, toujours, une veine de férocité, et comme un instinct de « tigres ». Burckhardt n'en voulait pour preuve que leur mythologie qui épouvante. Nietzsche ajoute que les héros de leur histoire sont pareils

([1]) *Ibid.*, I, pp. 266-281.

aux héros de leurs mythes. Alexandre, ordonnant de percer les pieds du vaillant défenseur de Gaza, Batis, et attachant à son char le corps vivant de l'ennemi qu'il traîne dans la boue parmi les sarcasmes des soldats, qu'est-il autre chose qu'une caricature répugnante d'Achille traînant le corps d'Hector? L'âme grecque a été un abîme de haine (1). Assouvir sa haine est pour l'homme grec un besoin et un droit. Sans ce déversement de sa haine, il ne se sent pas un individu. Le droit grec est né du meurtre et de la vengeance (2). La vie politique a été une jalousie sanglante des partis contre les partis, des villes contre les villes, et les massacres qui terminent les révolutions ou les capitulations sont considérés comme conformes au droit public et au droit des gens. Comment une humanité sereine a-t-elle pu sortir de tout ce sang versé et de cette avidité meurtrière?

L'histoire grecque enseigne la possibilité d'utiliser au service d'une moralité d'élite des appétits monstrueux en eux-mêmes. La haine s'est transformée par le seul jeu des ressorts psychologiques chez des hommes terribles dans leur passion, mais que la nécessité de vivre ensemble obligeait à émousser leur rancune. La haine a été utilisée à des fins de sociabilité. Elle s'est appelée *rivalité*. Cette sociabilité a dû se développer parce qu'elle est une nécessité de nature et que, spontanément, il s'est organisé une force capable de discipliner les instincts indomptés et qui s'appelle l'*État*. Vivre de jalousie folle et vivre incapables de l'assouvir dans la contrainte imposée par l'État, est-ce une vie qui vaille la peine d'être vécue? C'est une vie digne des meilleurs, s'il doit naître de cet instinct

---

(1) Nietzsche, *Homers Wettkampf*, 1871-1872. (*Werke*, t. IX, p. 273.)

(2) Voir sur la vérité historique de ces thèses, Gustave Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904, p. 54-59; 419 sq.

comprimé une possibilité d'existence consolante. Nietzsche, comme son maître Schopenhauer, croit la reconnaître dans la vie de l'art. Au terme, l'État grec, et les appétits forcenés qui le rendent nécessaire, travaillent à créer un art qui donnera à toute la vie humaine son sens vrai. C'est la déduction que Nietzsche essaiera. Mais Burckhardt lui a fourni plusieurs des chaînons de cette déduction.

III. *Le caractère « agonistique » de la vie des Grecs.* — Je ne crois pas qu'un autre écrivain avant Burckhardt ait formulé avec autant de netteté que lui cette définition de la civilisation grecque qui la décrit par son « caractère agonistique ». On avait coutume de remarquer que le sens de l'individualité est plus vigoureux chez les Grecs que chez tout autre peuple de l'antiquité. Les hégéliens avaient tiré de là de très ingénieuses conclusions sur l'évolution du droit grec. Les spécialistes d'aujourd'hui, forts d'une discipline sociologique nouvelle, seront tentés de corriger et de nuancer cette opinion ancienne. Ils savent que le sens individualiste des Grecs n'est pas de vieille date et que, même à Athènes, il n'est pas plus vieux que l'époque de Solon (1). Burckhardt, bien qu'il soit un des précurseurs de l'école sociologique en histoire, n'a pas une aussi précise information. Mais il croit que cet individualisme grec, une fois né, explique l'évolution des formes sociales elles-mêmes. Le Grec n'est heureux que s'il se sent distinct et supérieur. « Être les premiers toujours et tendre en avant des autres », telle est l'instruction que reçoivent de leur père Achille et Glaukos quand ils partent pour la guerre de Troie. Ils doivent s'attendre non seulement aux coups de l'ennemi, mais à la jalousie folle de tous ceux que leur mérite prétend dépasser.

---

(1) G. Glotz, *ibid.*, p. 358 sq.; 413 sq.

Il en est ainsi toujours, et de là une vertu sociale éminente chez les Grecs : c'est ce besoin de considération générale qu'ils ont, alors que leur sensibilité si vive et leur activité impétueuse menace sans cesse de morceler la cité. Leur premier mobile est l'amour de la gloire (τιμή), et leur souffrance la plus grande est d'être distancés. Toutes les fois qu'une civilisation reposera sur l'amour de la renommée, on constatera ces mêmes effets. Cette transformation de la haine en rivalité est la plus grande purification de l'âme grecque (1) ; et rien n'éclaire mieux cette âme dans ses profondeurs que la distinction, établie par Hésiode, entre la bonne et la mauvaise Éris. Il y a l'Éris dangereuse, celle qui provoque les querelles farouches, qui courbe les hommes sous le joug de la détresse. Mais il y a l'Éris qui pousse les hommes à rivaliser d'efforts, à travailler, quand ils voient leurs voisins plus riches qu'eux, pour obtenir pareille et plus grande richesse par des semailles aussi soigneuses ou par une épargne semblable. Cette Éris est bonne ; et elle ne provoque pas de luttes, mais des rancunes salutaires et des jalousies qui stimulent les hommes. Il ne vient pas à l'esprit d'Hésiode que la rancune, l'envie, la colère sourde, puissent être des bassesses morales.

Les formes grecques de la sociabilité supérieure dérivent toutes de cette dévorante ambition allumée au cœur des individus : il s'agit toujours d'évincer un rival dans une lutte devant des juges (2), de gagner un prix. Être le meilleur gymnaste, avoir les meilleurs chevaux : fins suffisantes pour qu'un Grec y dirige son activité. Une couronne pour lui vaut plus qu'un trésor. Et ce ne sont pas seulement les individus, ce sont les villes qui rivali-

(1) Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. II, pp. 365, 386.
(2) Burckhardt, *ibid.*, IV, p. 89.

sent. Elles fixent la récompense de l'Olympionique, lui construisent son char, lui élèvent sa statue [1]. Les poètes chantent sa gloire. Le service des Muses est une lutte encore. La légende ne veut-elle pas qu'Hésiode ait lutté contre Homère à Chalcis et remporté le trépied d'airain [2]? Les luttes des citharèdes aux jeux pythiques, les chœurs qui rivalisent aux cérémonies athéniennes, les représentations tragiques ou comiques inconcevables autrement que sous la forme de concours : autant de faits qui attestent chacun en des Grecs cette profonde volonté d'être à tout prix le plus fort.

Dira-t-on que ces institutions ou d'autres analogues se retrouvent en toute aristocratie? Le riche seul peut être l'ἱπποτροφεύς victorieux à Olympie, et seul il peut subvenir à la dépense d'un chœur tragique. Où est la classe riche qui n'essaie pas d'éblouir? Cela n'a rien, peut-on dire, de spécifiquement grec. La tragédie, les luttes d'Olympie, tout périclite, dès que l'aristocratie n'est plus. Qu'est-ce que cela prouve, si ce n'est que c'étaient des institutions aristocratiques? Mais Burckhardt reprend : Quand le démos ne respecte plus le vainqueur d'Olympie, il respecte et admire l'éloquence ; sur un autre terrain et avec des moyens différents, c'est la même rivalité qui recommence. La « kalokagathie » n'est certes plus nécessaire aux captateurs des suffrages plébéiens, mais les applaudissements qui montent vers la tribune aux harangues valent ceux qui accueillent les vainqueurs du pentathle. Ce n'est pas une autre sorte d'hommes qui arrive au pouvoir avec la démocratie ; et les ressorts intérieurs de l'homme ne sont pas changés. Ce n'est pas de cette persistance de la rivalité que la cité grecque a péri, puisque

(1) Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. IV, p. 108.
(2) *Ibid.*, IV, p. 93.

c'est au contraire la rivalité réglée par la considération publique qui a permis à cette cité une durée limitée. La menace véritable qui a pesé sur elle, selon Burckhardt, c'est qu'une nouvelle kalokagathie intellectuelle se soit fondée quand les philosophes se détournèrent de l'État et se vantèrent, comme Socrate, d'être restés à l'écart des choses publiques ou, comme Platon, d'être demeurés loin de l'agora. Alors ce fut la fin de la cité grecque.

Comment ne pas être frappé de l'accord entre Nietzsche et cette doctrine de Burckhardt? Avant tout, cette interprétation psychologique qui, pour trait distinctif et profond du caractère grec, reconnaît la jalousie, une jalousie avouée, invincible, inconsciente de sa bassesse, semble bien décidément chez Nietzsche un emprunt (1). Peut-être est-ce pour cela qu'il y joint une inconséquence; car si de cette jalousie naissent, chez les Grecs, les rivalités qui sélectionnent le génie, pouvons-nous la reprocher comme basse à la démocratie d'aujourd'hui? C'est pourtant ce que fait Nietzsche. La jalousie hargneuse des démocraties modernes l'a toujours choqué comme l'ostracisme, comme toute tentative collective d'écraser l'individu; et il n'a jamais reconnu que la démocratie donne à l'individu de la force. Sur ce point Nietzsche n'a pas assez appris des Grecs.

Mais il reprend la déduction burckhardtienne en disant que l'homme grec est avant tout une volonté individuelle tendue et qui s'avoue le danger de cet ambitieux effort. Sitôt le bonheur atteint, la gloire et la richesse conquises, le Grec sent qu'il a mérité d'être frappé. Être glorieux, puissant et heureux, c'est la prérogative des dieux, et les dieux grecs sont jaloux, puisqu'ils sont des Grecs. La faute secrète de tout Hellène est qu'il tente de se mesurer

---

(1) Nietzsche, *Homers Wettkampf*, 1871-1872 (*W.*, IX, p. 278).

avec la condition divine; sa faute publique sera l'ὕϐρις toujours. Essayer d'extirper, comme fait l'éducateur moderne, cette racine du vouloir ambitieux, l'éducateur grec n'y songerait pas. Il sait qu'un caractère n'est ni bon ni mauvais. Il est un ressort puissant ou faible. La valeur morale lui vient de la fin qu'il sert; les Grecs cultivent l'égoïsme, mais ils le font servir à des fins sociales.

On voit donc l'idée de Burckhardt reparaître chez Nietzsche. L'ambition antique n'est pas l'ambition grossière des modernes, car elle veut briller devant la cité, pour la cité. L'homme antique veut le triomphe, mais pour que sa ville natale en ait la gloire. Vainqueur à la course, à la lutte, ou dans les jeux des aèdes, c'est aux dieux de la cité qu'il offre ses couronnes. L'art lui-même est un dernier combat de cette sorte, et comme une imitation lointaine de la guerre pour le salut de la Patrie. En ce sens, les cités rivales guerroient encore quand elles mettent en présence, dans une lutte légendaire, Homère et Hésiode. Il est certain que ni Homère ni Hésiode n'ont existé; leurs noms mêmes, dit Nietzsche, ne sont encore que des prix donnés et comme des couronnes. Chacun de ces noms consacre la découverte d'une forme d'art, mais le nom des inventeurs a disparu sous la couronne que leur a décernée l'opinion hellénique : ce sont des genres poétiques qui sont entrés en lutte, et non des hommes.

IV. *La cité hellénique.* — Ainsi quand on recherche les conditions où a pu éclore la fleur intellectuelle de l'hellénisme, toujours on trouve cet humble berceau, la cité grecque. Si petite qu'elle fût, il faut se garder pourtant de l'idéaliser. Il ne faut pas croire que la cité ait été la fondation librement concertée d'hommes qui sentaient le besoin de se protéger. La plupart préféraient la vie

primitive éparse dans les campagnes, par villages clairsemés. Pour fonder le *synœcisme*, le groupement fortifié, condition de toute grandeur future, il fallut abandonner la vie dispersée et rurale auprès des tombes des ancêtres. Ce fut une détresse pour beaucoup. On les y contraignit par des dévastations et des massacres. D'emblée la cité est un amas de douleurs, même pour ses citoyens. Il fallait qu'elle naquît de la sorte pour qu'elle fût fondée dans les âmes plus solidement encore que dans ses murailles. Et poursuivant l'étude de cet enchaînement de faits par lequel la société policée est sortie d'un état de choses primitif par la force, Nietzsche admire ce que Burckhardt constatait impassiblement. Il prend parti pour l'esclavage. Il glorifie ce « marteau de fer », le conquérant (*W.*, IX, 101) qui forge d'un métal servile l'humanité. Cela veut-il dire qu'il soit devenu étatiste, et qu'il tienne pour le régime de la force? Nous avons déjà vu qu'il n'en est rien. Mais cet État, qui est œuvre de haine et source permanente de misères, comment méconnaître qu'il soit aussi le créateur de la civilisation? Il la crée par la force, en réduisant en esclavage des hommes qui ne bénéficieront pas de la civilisation qu'ils rendent possible.

La différence éclate entre l'esprit de Burckhardt et l'esprit de Nietzsche dans cette discussion de l'esclavage. Personne n'accusera Burckhardt de sensiblerie. Il sait qu'il n'y a pas eu de société qui ne se soit établie par l'esclavage, et que chez les Grecs il est attesté aussi haut que remonte la tradition littéraire. Ce qui l'étonne, c'est le mépris du travail chez l'homme libre en Grèce, tandis que Nietzsche trouve dans cette préoccupation du loisir intelligent (εὖ σχολάζειν δύνασθαι) une suprême vérification de son pessimisme. C'est avec une sorte de triomphe que Nietzsche analyse cette institution de l'esclavage qui confirme les aperçus les plus sombres de Schopenhauer.

« *Wie entstand der Sklave, der blinde Maulwurf der Cultur?* » Une nécessité redoutable veut que la foule travaille et saigne pour qu'un petit nombre arrive à l'intelligence. La nature ne crée nulle beauté sans une épouvantable rançon. Les Grecs sont des hommes qui savent regarder en face l'épouvante (1).

L'humanité de tout temps a mené une vie de tourment laborieux et misérable. Les modernes idéalisent cette détresse tant ils en sont stupéfaits. Ils n'osent se rendre compte du néant de l'existence humaine. Et comment le travail aurait-il une dignité, si la vie, qu'il a pour objet de nourrir, n'en a pas ? Notre métaphysique se refuse à reconnaître dans notre infatigable peine la preuve de notre aveugle vouloir-vivre, d'un instinct chimérique et toujours déçu, comparable à l'effort qui attache les plantes grêles à des rocailles sans terreau. Les Grecs ne sont pas ainsi hallucinés d'idéal. Ils disent ouvertement que travailler est une honte. Ou du moins, si la vie vaut d'être vécue, c'est pour ceux qui savent charmer leur loisir par les joies délicates de l'artiste, ce n'est pas pour les travailleurs.

Il est bon de dire que dans cette interprétation de la vie des Grecs, Nietzsche et Burckhardt ne sont ni les premiers ni les seuls. Le grand philologue, qui fut leur maître commun, F.-A. Wolf (cité par Nietzsche à cette occasion), a déjà pensé ainsi. « C'est une question très digne de réflexion que celle de savoir si, sans ce fait de l'esclavage, de grands progrès du développement de

(1) Cette question de la différence des modernes et des anciens en ce qui touche à l'estimation du travail fut une de celles que ce groupe intelligent des trois professeurs de Bâle : Burckhardt, Overbeck, Nietzsche, examinait avec une curiosité passionnée. V. Franz Overbeck, *Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche* (dans *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, I, 1875).

l'esprit eussent été possibles où que ce fût. En ce sens notre humanité d'aujourd'hui, dont la plante aurait poussé difficilement dans l'Europe moderne, n'a pas lieu de se trop lamenter sur ce reste de mœurs asiatiques chez les anciens habitants de la Grèce et de l'Italie. Il y aurait contradiction à faire des reproches à une humanité antérieure qui a dû créer d'abord, en asservissant des hommes, les conditions du loisir intelligent, sans lequel notre humanité haute et affinée aurait pu naître [1]. » Faut-il condamner la civilisation, si elle est achetée à ce prix sanglant? Il faut, dit Nietzsche, condamner la vie. Elle n'aurait pas été meilleure par l'absence de la civilisation, mais la civilisation a enfanté l'art, qui apporte au mal de vivre, sinon un remède, du moins une consolation. Les Grecs ont senti, d'un instinct profond, ce néant de l'existence, et c'est ce qui a fait d'eux le peuple le plus artiste qui fut jamais.

Il reste pourtant un fait surprenant auquel Burckhardt et Nietzsche se heurtent tous deux : c'est cette mésestime qui chez les Grecs ravalait les artistes au rang de manœuvres. Tous deux sont arrêtés par le texte fameux et brutal de Plutarque à ce sujet [2]. Burckhardt fait de vains efforts pour tergiverser [3]. Il est mal à l'aise

---

[1] Le passage est pris dans F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaften*, 1807. V. aussi *Kleine Schriften*, t. II, 875, note, et le t. VI des *Vorlesungen über Altertumswissenschaft.*, p. 183 sq.

[2] Plutarque, *Vie de Périclès*, 1-2, trad. Amyot. « N'y eut jamais jeune homme de bon cueur et de gentille nature, qui en regardant l'image de Jupiter, laquelle est en la ville de Pise, souhaittast devenir Phidias, ny Polycletus en regardant celle de Juno qui est en Argos, ne qui desirast estre Anacreon, ou Philemon, ou Archilochus pour avoir quelquefois pris plaisir à lire leurs œuvres... Bien souvant prenant plaisir à l'œuvre, nous en mesprisons l'ouvrier, comme es compositions des parfums et es teintures de pourpre : car nous nous delectons de l'un et de l'autre et neantmoins estimons les perfumiers et teinturiers personnes viles et mechaniques. »

[3] Il fait remarquer que Plutarque ne cite pas un tragique parmi les

dans son impassibilité [1]. Nietzsche persiste dans sa logique pessimiste en faisant l'éloge des Grecs pour cette insensibilité devant la condition médiocre de l'artiste. Le labeur, d'où l'œuvre d'art est issue, absorbe et courbe l'homme, lui laisse la tare physique de son effort, et lui paraît honteux comme un engendrement dont il faut cacher le mystère. La vérité est sans doute que ni le malaise de Burckhardt, ni le triomphe de Nietzsche ne se justifient. Les faits signalés par eux n'ont rien de plus choquant que la contradiction par laquelle chez les mêmes Grecs l'artisanerie est réputée servile, tandis que l'agriculture et le commerce sont occupation noble. Il faut de toute nécessité que la différence des classes de la société se retrouve dans l'estimation qui est faite du travail. Il y a des survivances dans l'estime accordée à de certaines occupations, Burckhardt le remarquait avec justesse, et l'agriculture a bénéficié auprès de toutes les aristocraties d'un souvenir vague qui persistait de la vie héroïque. Ainsi encore dans toutes les civilisations raffinées, il se constitue un public d'amateurs auprès desquels l'artiste n'a pas nécessairement grand crédit social. L'esprit critique se développe dans les aristocraties avec l'affinement de l'esprit, pour des raisons que Nietzsche a notées mieux que Burckhardt.

La société grecque jusque dans son estime de l'art, limitée à l'œuvre et refusée à l'artiste, se trouve, aux yeux de Nietzsche, conséquente avec elle-même. La cité grecque n'est aimable par aucun de ces aspects. Elle a inventé l'organisation de castes solides qui différencie

---

poètes méprisés et que les peintres que n'assujettissait pas le pénible travail du ciseau ou du fourneau de fonte sont comblés de considération.

[1] J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. IV, p. 137. — Nietzsche, *W.*, IX, pp. 148-151.

l'esclave de l'homme libre et le plébéien du patricien. Elle discipline le vouloir rude en lui assignant des fins licites. Elle délimite les rivalités, les surveille et par là les rend moins dangereuses. Au terme, ces rivalités se réduisent à des rivalités d'artistes. Le dieu national des Grecs, l'Apollon cruel, dieu de l'État, et l'Apollon citharède, ne sont qu'un seul et même dieu.

Pourtant au total, selon Nietzsche, ce fut la race humaine la plus heureuse de toutes, que cette humanité grecque de sensibilité ouverte et délicate, et friande des nourritures les plus exquises de l'esprit. Là-dessus Nietzsche n'a jamais varié :

Sentir en soi une âme forte, audacieuse, téméraire ; traverser la vie d'un regard tranquille et d'un pas décidé ; être prêt toujours aux événements extrêmes comme à une fête, avec une curiosité de connaître l'inconnu des mondes et des mers, des hommes et des dieux ; prêter l'oreille à toute musique alerte, comme si elle signifiait que des hommes courageux, des soldats, des marins s'accordent une halte brève et une joie courte, et dans la plus profonde délectation qu'on puisse tirer de l'instant présent, succomber aux larmes et à toute la mélancolie empourprée de l'homme heureux [1].

Ce fut la définition que Nietzsche toute sa vie donna de l'état d'âme des Grecs depuis Homère jusqu'à l'époque tragique. Et qui ne voudrait l'avoir vécu, ne fût-ce qu'en imagination ?

Comment donc a pu périr une humanité si belle, et qui semblait trouver en elle ces ressources inépuisables de rajeunissement?

Il y a là une énigme à laquelle Nietzsche donne des réponses contradictoires. C'est la question entre toutes douloureuse et difficile. Sans doute la Grèce a survécu en

---

[1] *Fröhliche Wissenschaft*, § 82.

des formes politiques nouvelles jusqu'à la fin de Byzance. Toutefois ce qui importe, c'est le sort d'une certaine culture de l'esprit, qui a atteint à l'époque de la tragédie sa plus haute floraison. De cette floraison et de sa ruine, Nietzsche donne deux raisons différentes. Tantôt il voit dans la chute des Grecs, non pas une décadence, mais une catastrophe. Leur faute est certaine, et ils ont orgueilleusement provoqué la destinée. Mais la qualité de leur génie héroïque n'eût pas été la même, s'ils n'avaient couru le risque où ils ont péri. Tantôt il s'aperçoit que la civilisation grecque ayant été l'œuvre de la cité grecque, a dû périr avec la cité.

Or, pour Burckhardt et pour Nietzsche, l'État, malgré sa dureté, n'est encore qu'une force magique, une manière souveraine de fasciner les âmes, et en son fond un fait moral. La ruine de la cité tient donc à ce que les qualités de passion et d'intelligence, qui avaient fait la grandeur de la cité, s'étaient décomposées.

Burckhardt avait enseigné que les causes de la catastrophe grecque tiennent à la victoire grecque elle-même. Les défauts de la cité grecque éclatent depuis lors. Les guerres contre les Mèdes sont un immense ἀγών, où chaque État grec cherche à remporter la palme. A l'issue de ces guerres, la jalousie des cités ne connaît plus de bornes. Alors commence la lutte pour la suprématie militaire entre Sparte et Athènes. Aussitôt les Spartiates, au dire d'Isocrate, sont remplis d'injustice, d'immoralité, de désobéissance aux lois, et leur État ne se fait plus aucun scrupule de mépriser les serments et les traités [1]. A Athènes naît le rêve mégalomane d'un Empire attique fondé en Sicile, et la folle expédition a lieu, dont Athènes ne se

---

[1] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 302.

relèvera pas. La préparation militaire permanente de Sparte oblige les Athéniens à rester pour toujours sous l'armure. La lutte intérieure contre l'aristocratie, qui « lacédémonise », devient plus sanglante, depuis que menace le danger extérieur (1).

Thucydide sert de guide à Burckhardt et à Nietzsche, quand il s'agit de décrire l'immoralité des partis qui se déchaîne alors : la mauvaise foi préméditée dans les contrats privés, le besoin de s'assurer l'avantage et le renom de l'astuce par l'abus de confiance constant, par la violence ou le vol ouvertement pratiqués dans la gestion des affaires publiques; l'avènement d'une démocratie qu'Aristophane a pu appeler une populace de malandrins et d'aigrefins, soucieuse uniquement de se soustraire au devoir civique. Et malgré cela, la cité grecque dure. Elle est un organisme d'une vigueur effroyable qui se défend à outrance contre une effroyable maladie. Les Grecs prétendent maintenir jusque dans l'extrême misère *l'autonomie* de cette cité (2). L'autonomie est la chose sacrée pour laquelle une population décimée par les massacres, par la colonisation, renouvelée par les mélanges, se bat et se sacrifie. Car l'autonomie assure l'égalité des citoyens et l'esprit d'égalité est la dernière vertu sociale des Grecs, celle qui survit par la haine elle-même de tous contre tous, et qui aurait disparu si les cités avaient été fondues dans un grand ensemble panhellénique.

Pour Burckhardt, il y avait dans cette irréductibilité de la cité un danger surtout national, que l'intelligence grecque aurait dû suffire à prévenir. Les invasions perse,

---

(1) En tout, Nietzsche suit ici son guide habituel : « Wie graesslich war es, dass der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen musste, — das kann gar nicht tief genug betrachtet werden. » (*W.*, IX, p. 227.)

(2) Burckhardt, *ibid.*, IV, p. 503.

gauloise, macédonienne, romaine, donnaient des leçons d'union qu'on aurait dû écouter. Il faut en venir aux patriotes clairvoyants du dernier grand siècle, à Xénophon, à Epaminondas, aux Pythagoriciens de la seconde génération (Philolaos, Clinias, Archytas de Tarente, Eurytos de Métaponte), à Philopœmen enfin et à Aratos, pour que les Grecs conçoivent une discipline civique où l'homme vertueux se met au service de toute la nation. Est-ce là une déchéance? Pour Nietzsche, au temps de son wagnérisme pur, c'est toujours une déchéance que de décider les destinées de la cité par raison. Il n'est pas dans la logique intellectualiste de Burckhardt de le soutenir. Si chez Burckhardt lui-même on sent une mésestime vague pour ces patriotes de la dernière grande heure, c'est que sa doctrine accuse ici un fléchissement sous l'influence de son ami. La cité, pour Nietzsche, est une enveloppe rude qui porte au-dedans d'elle une image immatérielle et brillante : un mythe. Ce qui l'a emporté lors des guerres contre les Perses, ce fut un mouvement de raison. La défensive raisonnée souleva un enthousiasme plus fort que le culte de la cité. Alors, la religion de la cité déclina dans la sensibilité grecque (*W.*, IX, 69).

La victoire sur les Perses est ainsi une première cause de ruine, parce qu'elle est en même temps la victoire de l'intelligence. Elle l'est d'autant plus, selon Nietzsche, qu'elle donne la suprématie à Athènes, c'est-à-dire à la cité de la dialectique, du raisonnement critique et stérile, du socratisme. Par là des possibilités admirables de vie hellénique se trouvent ruinées du coup et nous aurons à dire que la poésie grecque elle-même en fut comme desséchée. Burckhardt empruntera à Nietzsche cette idée d'une victoire fatale à la civilisation des vainqueurs. Le chapitre où il démontre qu'après les sophistes, après Anaxagore et Socrate, la poésie d'un Euripide se détourne

peu à peu du mythe (1), porte une empreinte toute nietzschéenne. C'est en paroles empruntées à Erwin Rohde que Burckhardt décrit le fait qui se produit, « l'éveil d'une faculté de se représenter sans images le monde et la vie, et dès lors de se détourner des images illusoires des anciens dieux mythologiques » (2). Et Rohde n'est ici que l'écho de Nietzsche.

Ainsi se rejoignent les idées que Nietzsche apportait à Bâle et celles qu'il empruntait à Burckhardt. Puis, sur ce fond sombre des idées burckhardtiennes, il allait projeter sa vision de la tragédie grecque.

III

LA SOCIOLOGIE DES FAITS DE L'ESPRIT

Burckhardt et Nietzsche ont essayé sur les Grecs une démonstration qu'il serait aujourd'hui encore intéressant de reprendre sur d'autres peuples. Ils ont essayé une interprétation sociologique des faits de l'esprit. Voilà une de « ces choses qu'on pouvait apprendre à Bâle à propos de la Grèce », au temps de Nietzsche et de Burckhardt ; et l'on peut affirmer que le mérite de ces deux hommes, le jour où une sociologie littéraire sera constituée, paraîtra très grand. Il s'agit, dans la formation des genres, de faire leur part aux individus d'élite et sa part à la collectivité. Ils sont d'accord pour admettre que la part de la collectivité est la première. Burckhardt était amené à le penser, parce qu'un historien incline à considérer les formes littéraires comme des faits généraux. Nietzsche le pense parce que, en romantique wagnérien, il tend à

---

(1) J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 271.
(2) Emprunté au livre de Rohde sur le roman grec, p. 13.

expliquer le génie comme une participation à la conscience obscure des multitudes. Mais ce contact avec la foule doit, selon tous deux, amener et fortifier la suprématie des personnalités éminentes. La littérature grecque est « originale », parce qu'elle est l'expression de la première culture humaine qu'il y ait eu.

Aucune littérature, a dit Nietzsche, ne fut moins livresque, mais cette pensée est de Burckhardt. C'est Burckhardt qui a montré comment la littérature grecque se nourrit d'une vivante sève sociale : le culte, les fêtes publiques, le banquet, les luttes athlétiques où il fallait glorifier le vainqueur, les concours de poésie où il fallait triompher, toutes les occasions pathétiques où s'allumait l'inspiration. L'art littéraire était tout entier un art de la parole débitée à haute voix. Il fallait parler pour un certain public (1). Il fallait prévoir l'effet produit par la parole sur un auditoire passionné, en un moment décisif. Aussi chez les Grecs, tout spontanément, un rapport exact s'est-il établi entre le style et l'œuvre d'art. Dans les littératures modernes, Nietzsche trouvera des traces de décadence ou plutôt de malformation initiale, parce que la plupart des œuvres, faites pour être lues, accusent un soin excessif de la forme écrite. Sans doute, il y aura des moments, plus tard, où Nietzsche glorifiera les Romains d'avoir créé cet art du burin littéraire qui en fera pour jamais les maîtres du style en prose (2). A ses débuts, au contraire, Nietzsche apprit de Burckhardt que toute œuvre d'art est faite « pour un instant et pour l'auditeur présent » (3). Il pense avec lui qu'elle ne tient ses droits à la durée que de l'importance de cet instant, reflété par

---

(1) Nietzsche, *Gesch. der griech. Lit.* 3. Th. (*Philologica*, t. XVIII, p. 145)
(2) Nietzsche, *Götzendämmerung.*, *Was ich den Alten verdanke*, § 1.
(3) Nietzsche, *Philologica*, t. XVIII, p. 134.

elle. Burckhardt se borne à constater le fait. Chez Nietzsche se joint à cette constatation le mépris de notre modernité écrivante. La culture supérieure ne lui paraît pas exiger le secours de la notation écrite qui, indispensable à la science, propage aussi l'état d'esprit scientifique. Et dans sa première période, du moins, Nietzsche croyait que l'état d'esprit scientifique diminue l'intensité de la vie intérieure et de la faculté imaginative.

I. *La genèse des genres littéraires.* — En Grèce, à toutes les époques, chaque genre littéraire s'adresse à un public préexistant et répond à un besoin social très précis. Le besoin social primitif qui, selon Burckhardt, engendre les œuvres littéraires, c'est le besoin religieux. Pour Nietzsche aussi, la poésie est d'abord une fascination religieuse des esprits. Il est frappé de voir que chez les Grecs surtout, elle a été une opération magique, par laquelle on se conciliait la faveur divine, tandis que l'auditoire se prenait lui-même au sortilège des formules qui devaient incliner jusqu'à lui la volonté des dieux. Mais cette attitude du poète qui se grime et se vêt en Apollon, et qui est acclamé comme le dieu, ou cette salutation du chœur olympique au vainqueur considéré comme l'incarnation même d'Héraclès, comment n'auraient-elles pas été pour Nietzsche une confirmation nouvelle de la théorie qui lui explique l'origine de toute tragédie ? Dans une extase qui se communique à l'auditoire, le chœur voit surgir l'apparition miraculeuse des dieux en personne [1].

Jacob Burckhardt a toujours considéré que l'art s'affranchit en se séparant de la religion et de l'art. Nietzsche est arrivé avec lenteur à la même opinion. Dans sa période wagnérienne, il constate, avec une satisfaction très

---

(1) Nietzsche, *Philologica*, t. XVIII, p. 152.

étrangère à Burckhardt, que le poète est primitivement un prêtre. Le concours entre poètes dans les fêtes religieuses est une bataille à coups de sortilèges. C'est ainsi que Nietzsche s'est toujours aussi représenté le succès littéraire. L'attitude hiératique ne lui a pas manqué, non plus qu'à Wagner de qui il s'inspire, et la lutte entre eux, où il s'agissait de vaincre la foule wagnérienne par des ensorcellements plus forts que ceux du maître, a toujours été conçue par lui comme une lutte entre aèdes formés à l'école des Grecs.

Chez les Grecs, le poète qui avait fait l'impression la plus forte voyait son chant fixé par la coutume. Son œuvre se répandait par la colonisation, par la communauté du culte amphictyonique, par ses propres voyages. On l'appelait de loin. Ses incantations étaient nécessaires pour tirer les villes d'un danger pressant, pour conjurer une peste ou une sédition. Dans les grandes fêtes nationales, le poète, comme le lutteur ou le coureur, représentait sa cité d'origine. Il était une force sociale. Il parlait en des moments d'enthousiasme qui l'élevaient au-dessus de lui-même. Le recueillement religieux ou l'ardeur patriotique l'obligeaient à être un puissant créateur de mots. La forte individualité des poètes s'accusait dans le tumulte d'une vie collective passionnée. La personnalité de tous se tendait dans cet effort de rivalité. Le succès étendait leur rayon d'action. De ville en ville, des rhapsodes salariés portaient l'art des incantations ou des chants de gloire. Il naissait par eux une culture panhellénique, non seulement parce que les rhapsodes faisaient connaître en dehors de leur ville des légendes, des variétés de mythes et des façons de sentir qui n'auraient pas trouvé moyen sans eux de s'exprimer. En fin de compte il se forma une classe de poètes dont le métier fut de comprendre des sensibilités et des religions diverses,

des formes légendaires et des gloires de famille qui devenaient par eux un patrimoine de tous les Grecs.

La dernière grande tentative dans le sens d'une culture panhellénique fut cette tragédie athénienne dont Nietzsche devait présenter par la suite une si retentissante interprétation. Aucun genre ne paraissait, par toute son histoire, apporter une confirmation plus triomphale aux idées de Jacob Burckhardt et de Nietzsche. L'origine religieuse de la tragédie ne faisait pas de doute. Les grands tragiques, comme les grands comiques, appartiennent à des familles de prêtrise (1). Une tragédie est au juste un mystère religieux à célébrer devant la cité. Un poète-prêtre dresse un chœur en vue de cette célébration où accourt tout le peuple. Un concours très disputé met aux prises et stimule les génies. Puis, c'est la propagation du genre, une émigration des chefs-d'œuvre : *les Perses*, d'Eschyle, joués à Syracuse ; la cour macédonienne remplie de poètes tragiques venus d'Athènes. Jamais n'a été plus manifeste ce fait social : la poésie naissant de la religion et de l'enthousiasme religieux lui-même, par la compénétration de l'esprit individuel et de l'activité créatrice des mythes, vivante dans les foules. Les genres littéraires sont les enfants de la cité et de son culte. Mais en Grèce, ils germent aussi de l'antique disposition belliqueuse qui rendait les Grecs incapables de pure soumission à une croyance et qui les poussait à organiser un jeu de rivalités jusque dans l'acte religieux.

Comment donc a pu se substituer à ce public tout religieux qui écoute, et n'écoute que des vers, un public qui lit de la prose ? Ce ne fut pas du premier coup. Deux nécessités y contribuent : les besoins de l'action juridique et politique, et les besoins de la science.

---

(1) Nietzsche, *Philologica*, XVIII, p. 192.

Cette analyse des conditions de la naissance du langage scientifique et du langage de la tribune a été faite plus d'une fois, et je ne ne sache pas qu'on puisse reconnaître ici à Burckhardt ou à Nietzsche le mérite de la nouveauté. Il va sans dire que la doctrine qui attribue aux Grecs un esprit de gageure cruelle et de joute sans merci, reçoit une éclatante confirmation de toute l'histoire de la parole publique à Athènes. L'*agora*, c'est encore la lice où l'on se dispute la palme, où l'on s'arrache le pouvoir. La discussion sophistique est encore un corps à corps. La vie intellectuelle des Grecs est pénétrée d'un esprit de concurrence comme leur vie sociale. Comme l'éducation athlétique de l'adolescent, sa vie intellectuelle aussi est une constante alternative de victoires et de défaites, une perpétuelle distribution de couronnes jusqu'à la plus haute gloire : celle de vaincre dans le concours tragique. Mais ce constant effort pour vaincre ne trahit-il pas une fois de plus l'esprit tyrannique des Grecs, transformé en concurrence intellectuelle par une sociabilité avisée ?

Nietzsche toutefois poussera plus loin son enquête sociologique. Il essaiera d'établir si la constitution de la cité ne trouve pas son reflet dans la différenciation des genres. C'est une déduction que Burckhardt n'avait pu lui fournir. Nietzsche remarque que les poètes sont du *démos*. La prose a été inventée par les hommes de la plus haute naissance. Ingénieuse théorie, mais surtout allusion à peine cachée à la notion que se faisait Nietzsche de son propre rôle. La poésie est conservatrice. Elle revêt de magie verbale les mythes traditionnels et la coutume ancienne. Ce sont les aristocrates au contraire qui ont d'abord le privilège de l'esprit critique et de la formation raffinée de l'esprit. Ils sont les Mécènes de la poésie, parce qu'ils en aiment la musique, et qu'elle prolonge

une croyance propre à consolider leur pouvoir. Mais quand ils créent eux-mêmes, ils créent les genres de la prose, c'est-à-dire les genres qui travaillent pour la liberté de l'esprit. Les philosophes, de Thalès à Platon, sont de souche aristocratique ou royale. Les orateurs d'Athènes sont comme Antiphon les chefs de la noblesse ; ou, comme Andocide ou Eschine, ils sortent du haut sacerdoce (1).

Dans ce changement paradoxal des rôles, Nietzsche voit un fait profond qui se vérifie pour toute aristocratie et qui a dû être vrai deux fois de l'aristocratie hellénique. L'aristocrate de naissance a le goût naturel de la distance, de la hauteur et de la méprisante contemplation. Il aime à dépasser son point de vue de caste, au moins en idée. Qu'un de ces aristocrates, de sens spéculatif, mais plein de cet esprit tyrannique qui est leur tare à tous, se sente méconnu dans sa cité, il forgera contre sa propre caste les armes qui la livreront à la vengeance des classes d'en bas. Le préjugé de caste brisé dans un esprit d'élite, il ne lui reste plus que cette féroce jalousie ancestrale qui ne veut reconnaître aucune supériorité. Il attaque jusqu'à la croyance religieuse, sur laquelle repose la cité. Son scepticisme qui engage la lutte contre les illusions de la foi sociale, détruit le dévouement aussi qui attachait les âmes à la cité. La raison, la critique, la science, sont des armes aristocratiques. Platon lui-même qui, abhorre le peuple, s'insurge contre Homère et l'éducation poétique. Les historiens livrent le secret de la politique de la cité et la jugent avec une hauteur de vues, qui se sent au-dessus de la patrie elle-même.

C'est que l'aristocrate n'est supérieur que s'il s'émancipe et il ne s'émancipe que par ambition haineuse. Lié

(1) NIETZSCHE, *Philologica*, t. XVIII, pp. 188-192.

par sa croyance et par son intérêt de caste, il ne donne pas sa mesure. La poésie par surcroît est un métier laborieux, et l'aristocrate n'aime que l'oisiveté noble (1). Les aristocrates, quand ils se résignent au travail nécessité par la ciselure patiente des vers, l'ont appris dans la misère de l'exil. Le métier des vers appartient à des gens de peu tels qu'Hésiode et aux petits fonctionnaires de la prêtrise inférieure, d'où sortirent Pindare et tous les grands tragiques. Ainsi la poésie est une montée des humbles vers la culture; mais par la croyance qu'elle maintient, elle est une mainmise prolongée de l'esprit nobiliaire sur les foules. Les classes inférieures apportent à l'œuvre poétique une piété plus ingénue et cette opiniâtreté qui sait aimer la peine. C'est ce qui ne doit pas nous faire oublier que la croyance religieuse, quand elle s'épanouit en œuvres d'art, est déjà surannée. Le scepticisme des aristocrates l'a détruite, et du coup la chute de l'aristocratie est certaine. Nietzsche prétend dégager de ce fait une grande leçon générale.

Le progrès ne lui paraît possible que par ce double déclassement. Le *démos* s'attache à la gloire des traditions aristocratiques et s'ennoblit par elles. L'aristocratie entreprend la lutte de l'esprit, parce qu'elle est seule assez intelligente pour se juger elle-même et par là travailler à l'émancipation de tous les individus comme de la cité. Il en sera toujours ainsi. Les aristocrates de l'esprit feront toujours le travail souterrain qui mine les croyances vieillies, et rien n'est plébéien comme la dévotion attardée des poètes pour les superstitions imagées qui soutiennent un ordre social ancien.

Cela était enseigné de 1875 à 1876, au temps où

(1) Nietzsche, *Philologica*, t. XVIII, p. 192.

Nietzsche avait ses premiers scrupules à l'endroit du wagnérisme. Il est douteux qu'à cette époque il fût encore dans cette période d'enthousiasme qui lui faisait trouver naturelle, en 1871, la comparaison de Wagner et d'Eschyle. Il faut donc noter, à part un sentiment refroidi, un grief nouveau chez lui : L'attachement de la poésie pour les mythes, à un certain point de l'évolution des sociétés, est un signe plébéien. L'aristocrate vrai est celui qui, dans une pleine liberté d'esprit, fait litière des croyances anciennes. Mais alors sa révolte ne va-t-elle pas frayer la voie à la démocratie ? On touche ici à la doctrine la plus secrète de Nietzsche, et qu'il faudra préciser plus tard. Nietzsche pense qu'il faut préparer l'avènement de la démocratie et abolir les anciennes croyances, mais ne pas le dire. Il sera le grand taciturne destiné à déblayer le terrain de toutes les erreurs soit aristocratiques, soit plébéiennes. Par delà ces erreurs, sa besogne vraie pourra commencer.

Cette pensée secrète de la sociologie de Nietzsche ne lui est pas suggérée par Jacob Burckhardt ; elle le prolonge toutefois dans la direction indiquée par lui ; et elle est fortifiée par leur commune croyance schopenhauérienne. Burckhardt et Nietzsche croient à des retours réguliers en histoire et à des périodicités cycliques. Ils pensent qu'il a été donné aux Grecs de parcourir en son entier ce cycle de la culture humaine et qu'ils sont par là un éternel exemple. Pour Burckhardt, l'histoire des Grecs autorisait une inférence qui allait dans le sens de ses opinions spéculatives : le fruit le plus noble et le plus rare qu'on pût espérer de luttes humaines sanglantes et basses était l'éclosion en foule d'individus supérieurs ; et ce résultat suffisait à le consoler. Pour Nietzsche, le même fait n'était que l'illustration historique d'une grande doctrine métaphysique : à savoir, que l'ordre moral qui règne

dans l'univers est orienté uniquement vers la sélection du génie.

Il reste à savoir comment évolue cette humanité grecque pétrie pendant des siècles par les institutions de la cité, par les corporations d'une prêtrise géniale qui fut une pépinière de poètes, ou par des castes d'aristocrates audacieux où se recrutaient les émancipateurs de la pensée. Le vrai chef-d'œuvre que tous les efforts contribuent peu à peu à créer est, en effet, cette humanité grecque elle-même toute pénétrée d'art et de pensée.

II. *L'humanité grecque.* — Nietzsche a adopté dans toutes ses grandes lignes la description de Jacob Burckhardt. Mais ses aperçus sont fragmentaires. Quand il parle de l'humanité grecque, il songe généralement aux Grecs des guerres médiques. Ce qui le frappe chez les Grecs de ce temps, c'est qu'ils tiennent tout d'abord à la santé et à la force physique, à la bonne race et au bon entraînement. Effrénés en matière morale, les Grecs sont modérés dans la satisfaction des besoins du corps. Nietzsche aimera proposer les Grecs comme modèles d'une sobriété qui chez eux était besoin esthétique (*W.*, X, 388). Et Burckhardt n'avait-il pas remarqué que les Grecs parlaient avec une piété recueillie des vins délicats, mais qu'avec un système nerveux tout vibrant et neuf, ils y étaient si sensibles qu'une coupe de vin mélangée de vingt parties d'eau leur paraissait donner à une amphore un parfum qui donnait l'ivresse divine [1]? Toujours, pour Nietzsche, l'intégrité physique sera la marque des civilisations durables, et, parmi les pires causes de la décadence moderne, il comptera l'usage fréquent des breuvages alcooliques. Mais chez les Grecs naissait la

---

[1] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 151 sq.; pp. 251-261.

sociabilité sobre du συμπόσιον, la conversation légère et non bruyante, générale et sans *a parte* perfides, qui exigeait de l'esprit une grâce discrète et un tact dont les limites, différentes de celles que nous admettons, étaient cependant définies.

Avec une volonté restée toujours violente et passionnée, une sensibilité d'enfants, excessive, instable, due à une prédominance prodigieuse du système nerveux : voilà quel fut leur fond. Aucune espèce d'hommes ne fut moins raisonnable. Menteurs à eux-mêmes comme à autrui, ils sont sincères dans leur mensonge. Ils ont leur franchise à eux, qui est l'inimitié contre toute convention. Ils sont ingénus même dans le mal, et par là purs et comme sacrés (1). Les Égyptiens, peuple de vieilles castes, calculateurs, enclins à l'abstraction, sentaient bien ce caractère primesautier et enfantin des Grecs. Leur esprit, selon Nietzsche, n'était pas « spirituel ». L'esprit (*Witz*) naquit plus tard de la contrainte théologique, de l'obligation de ruser avec la vérité, de s'ingénier aux interprétations ambiguës des mots (2). Si l'ironie socratique, qui nous paraît un peu lourde même chez Platon, a pu produire une impression si extraordinaire, c'est qu'elle n'était pas familière aux Athéniens, et leur facilité imaginative combinait les images comme par jeu, mais non sans une crédulité profonde (3). Voilà un de ces points où l'influence de Nietzsche sur Burckhardt est certaine. Burckhardt avait montré souvent que l' « esprit » sous toutes ses formes, l'ironie narquoise et la caricature mordante surgissent avec nécessité de cette lutte jalouse des intelligences, continuée jusque dans la conversation la plus

(1) Nietzsche, *Andeutungen über die Griechen*, § 205. (*W.*, X, p. 386.)
(2) *Ibid.*, § [illegible]. (*W.*, X, p. 392.)
(3) Nietzsche, *Philosophenbuch*, § 196. (*W.*, X, p. 225.)

policée, qui fait qu'en toisant les rivaux et en tâchant de saisir leur faible, on accuse aussi sa propre supériorité ([1]). Quand la nation se trouve portée à un haut degré d'intelligence, c'est alors surtout qu'elle invente les formes de la plaisanterie, inconnues à la sensibilité lente et grave des premiers temps.

Dans l'histoire de la Renaissance italienne, Burckhardt reconnaîtra comme une preuve de vigueur et de fantaisie individuelle le haut goût de la plaisanterie et la truculence sardonique. Comment se fait-il qu'à propos des Grecs cette même conjuration contre le sérieux, qui est si loin d'ailleurs de prouver une vue optimiste des choses, lui paraisse non seulement un « changement notable », mais un signe de décrépitude ? C'est que Nietzsche a passé par là, et c'est Nietzsche qu'il cite ([2]). La manie de la plaisanterie ininterrompue, capricieuse, simiesque et la recherche fantasque de l'esprit, c'est Nietzsche qui l'avait dénoncée comme un signe de sénilité, comme une vengeance d'esclave effrayé de la vie ([3]), enfin comme un produit déjà tardif de l'esprit socratique. Mais l'idée que se fait Nietzsche des qualités sérieuses des Grecs à l'époque forte et tragique, peut tenir en peu de traits ; et cette idée lui est personnelle. Il les aime pour le don de la généralisation vaste et pratique, pour leur sens profond de la réalité présente, pour la pitié qu'ils ont de toute vie qui souffre, et parce qu'ils sont remplis du sentiment que la souffrance est générale. Ils ne sont nullement savants. Ils ne fixent pas en notations abstraites, comme les Égyptiens, des émotions, qui dorénavant seraient mortes. Ils ne se souviennent jamais et ne veulent rien apprendre que d'une

---

([1]) Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 45.
([2]) *Ibid.*, IV, p. 160 ; 400.
([3]) Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, § 11. (*W.*, I, p. 80.)

expérience de la vie incessante, directe et follement renouvelée.

Aucun peuple ne fut moins atteint de cette « maladie de l'histoire » dont souffrent les modernes et qui fait de leur esprit un entassement de notions figées. C'est qu'ils sont, au dire de Nietzsche, « un peuple-génie ». Non pas sans doute qu'ils eussent tous des dons exceptionnels (et c'est par les individus d'élite que ce peuple fit de grandes choses comme tous les peuples), mais nulle part le génie ne fut aussi fréquent. Ce fut là le privilège d'un peuple qui reste plus près qu'un autre de la nature (1).

Avec ce grand sens de la réalité, le peuple grec a eu aussi à un degré éminent le don de créer une vie de rêve : et c'est encore là du pragmatisme excellent, s'il est vrai que le rêve seul rende tolérable la douleur de la vie. Schopenhauer a dit des Romains que « la gravité ferme et industrieuse qu'ils apportent dans la vie suppose que l'intelligence ne quitte jamais le service de la volonté pour s'égarer dans ce qui ne relève pas du vouloir » (*W.*, X, 388). Chez les Grecs, l'intellect ailé s'élève d'emblée à la région du rêve, d'où il projette sur le vouloir la clarté de ses images consolantes. Les Grecs excellent à saisir les réalités profondes de la vie, mais aussi à les fixer, comme Pindare, en symboles immenses qu'ils veulent éternels (*W.*, X, 397). Ils savent notre misère, et c'est pourquoi ils s'évertuent à inventer d'audacieux mensonges qui nous persuadent de la supporter. Ils ont fait un mensonge de cette sorte, lorsqu'ils ont imaginé la vie divine.

Nietzsche s'est souvenu longtemps de cette notion des

(1) Nietzsche, X, 237, 386-390. — Ceci est une réponse de Nietzsche à R. Wagner, qui des Grecs de l'époque créatrice des mythes avait dit : « Keiner war ein Genie, weil es Alle waren. » (Wagner, *Eine Mittheilung an meine Freunde; Schriften*, IV, p. 249.)

Grecs, qu'il s'est faite de première main, d'après des textes que Burckhardt lui avait appris à interpréter. Il n'a jamais cessé d'avoir les yeux fixés sur cette image éclatante, et, quand il aura compris que l'ambition d'une nouvelle civilisation à venir serait de « dépasser les Grecs », c'est encore d'une intelligence approfondie et nouvelle des Grecs qu'il espère ce progrès. Après 1876, ses œuvres seront pleines de ce *leitmotiv*. Dans les *Choses humaines, trop humaines*, il admirera leur civilisation virile où les femmes tiennent si peu de place, où elles ont pour seule mission d'enfanter des corps admirables et forts, afin d'assurer à la race une santé musculaire capable de suffire à la dépense nerveuse d'une pensée constamment vibrante (1). Il soulignera l'étrangeté de leur vie morale si difficile à pénétrer aux chrétiens, mais où il voit la condition première de leur supériorité ; le don de l'absolue sincérité, la liberté de l'esprit dans la discipline des penchants, leur respect de la vie instinctive, le soin qu'ils ont de l'endiguer, mais de lui garder aussi sa force, cette habitude de ne point cacher leurs passions mauvaises ni le fond dangereux d'animalité qui demeure au fond de l'homme cultivé. Et c'est de tout cela qu'il fera un jour, pour une grande part, l'idéal de son immoralisme. Grâce à ces fêtes données à des passions dangereuses, et qui seraient mortelles si on ne leur permettait de se satisfaire en de certaines formes socialement tolérées, les Grecs maintiennent leur humanité intacte et saine, et la cité, qui les autorise, reste à l'abri des soubresauts que produirait la passion opprimée.

---

(1) NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 259.

IV

L'IDÉE DE DÉCADENCE

Nietzsche a tant aimé les Grecs qu'il répugne à admettre leur décadence. Il s'est volontiers représenté la chute de la Grèce comme une catastrophe brusque. Il lui faut pourtant ouvrir les yeux quand il étudie le grand fait social qui, à partir de la domination romaine, le préoccupe : le christianisme. L'interprétation qu'il en fait reste tributaire surtout de Franz Overbeck. Mais Burckhardt le familiarise avec la Grèce byzantine. Le livre de Burckhardt sur l'*Époque de Constantin le Grand* lui a laissé une forte impression.

Dans l'idée burckhardtienne de la décadence, ce qui domine, c'est l'hypothèse d'un vieillissement social. Rien ne venait mieux à la rencontre du lamarckisme de Nietzsche. Il n'a jamais oublié cette hypothèse, même à l'époque où la décadence lui apparut comme une crise de croissance, qui nécessite une débilitation provisoire, afin de rendre possible une régénération dans une vie plus affinée. Ce vieillissement social est d'abord physique. La guerre de Trente Ans qui ruine pour deux siècles l'Empire allemand fut pour Nietzsche, comme pour Burckhardt, l'événement par lequel il se fit une idée de ce grand fait de pathologie sociale, la décadence. C'est le sang même de la nation qui est épuisé par les massacres et par la famine ou vicié par la peste et par tout un afflux de sang barbare [1]. Or, l'époque de Constantin offre le spectacle d'une débilitation pareille. L'irrégularité grimaçante du type, scrofuleux ou bouffi, frappe dans l'art constantinien ; et même sans la décadence de la main-d'œuvre, la

---

[1] Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, 1853, p. 291.

laideur des modèles aurait empêché l'idéal classique de se maintenir.

La régression intellectuelle allait de pair avec l'affaiblissement physique. Le *Constantin* de Burckhardt manque un peu de cohésion interne. Il est visible que dans cet ouvrage, écrit le premier, Burckhardt ne tient pas encore toute sa doctrine. Il n'affirme pas encore le lien entre la forme politique, la croyance religieuse et la civilisation. Y a-t-il un rapport entre l'avènement de la tyrannie militaire qui s'achève sous Septime Sévère et la déchéance de l'esprit d'inventivité en Grèce et à Rome ? La mollesse civique qui confie la défense du territoire à une armée de métier, non plus nationale, mais barbare, tandis que le citoyen romain se voue à une vie médiocre de bien-être et de paix, a-t-elle causé la défaillance des forces morales romaines ou en est-elle le symptôme ? Ce sont des affirmations où Burckhardt ne se risque pas, faute de pouvoir les démontrer avec rigueur. Nietzsche plus tard comblera ces lacunes par des thèses générales plus audacieuses.

Il a été frappé sûrement de n'avoir pas trouvé trace chez Burckhardt de cette opinion moralisante qui établit un lien entre la décadence des nations et la vertu moyenne de leurs citoyens. Burckhardt est très moderne et très latin en ce qu'il prend pour règle d'appréciation unique la valeur individuelle. Il sait appeler « décadente » une époque où le gouvernement paraît plus préoccupé que jamais de mesures d'humanité générale (1), au point que de certaines lois, comme celle du *maximum* en matière de prix des vivres, prennent figure de socialisme d'État. Il sait que jamais la moralité privée ne fut plus haute que sous Constantin, et jamais moindre le scandale des mœurs.

(1) Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 257.

Ammien lui-même, malgré sa mauvaise humeur, ne signale aucune démoralisation comparable à celle qui avait indigné Juvénal sous les Césars. Il y a un progrès universel de la moralité consciente et qui va jusqu'à l'ascétisme. Où donc est la décadence ?

Elle est dans le retour à des habitudes de pensée primitives, comme elle est dans la décrépitude physique. Le succès du néoplatonisme en est, à lui seul, un indice. Aucune doctrine n'avait jamais assuré un rang aussi éminent à la vie de l'âme. Elle apparaissait, cette âme, comme une émanation du divin, et en de certains moments, mérités par une vie pure, on la croyait capable d'apercevoir Dieu [1]. A coup sûr, un tel état d'esprit appelait d'avance le christianisme. Mais comment le définir, si ce n'est en disant que la mentalité prélogique reprenait son empire sur les âmes ? La vénération populaire allait d'elle-même, non plus aux divinités plastiquement présentes du paganisme ancien, mais à des génies immatériels. L'habitude d'accorder moins de réalité à l'apparence tangible qu'aux ombres qu'elle abrite, voilà, comme aux temps primitifs, le contenu de la vie mentale. Or, cette impuissance où se trouvent les hommes à se représenter exactement la réalité terrestre et à s'en contenter, fait précisément cette diminution de vigueur et ce manque d'équilibre intellectuel où consiste la « décadence ».

C'est là une doctrine que Nietzsche a tout entière admise, et pour lui l'avènement du christianisme, après la victoire romaine, a été le second grand malheur qui ait frappé les Grecs, puisque dès lors commence l'ère des « intelligences fumeuses » (*der dumpfen Intellecte*). Mais il sait, par Burckhardt et par Franz Overbeck, que ces ténèbres de l'intelligence étaient primitives chez les Grecs

---

(1) Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 217.

et que leur sobre clarté avait été le résultat d'un effort prolongé de volonté qui cessa naturellement, quand cessa la foi des Grecs en eux-mêmes.

Car la victoire du christianisme signifie le retour à des états d'esprit préhelléniques. La croyance en une magie omniprésente dans l'univers, une angoisse superstitieuse, une torpeur extatique et hallucinatoire pèsent sur les âmes. Loin d'avoir triomphé du monde antique, le christianisme est lui-même un morceau d'une antiquité primitive, souillée et retombée à des origines basses; et en cessant d'être chrétiens, c'est d'une notable, mais assez méprisable portion d'esprit antique que nous nous débarrassons. Toute la Grèce avait cru à la distinction de l'âme et du corps, à la réalité du miracle, à la position centrale d'une terre qui serait sous la tutelle directe de la divinité[1]. De cette conception, les Grecs avaient su tirer pendant un temps de beaux symboles d'art, mais à ces croyances grossières ils avaient opposé dans la science des conceptions rationnelles et probes, d'où dérivent encore les idées de la science d'aujourd'hui. Ce sont les conceptions grossières qui reprirent le dessus, quand l'intelligence des Hellènes fléchit par la défaite et par la contamination de leur sang.

C'en fut fait même de l'art quand vint cette décrépitude de l'esprit. Pour Nietzsche, jusqu'au bout, la faculté artiste est le don de créer le type supérieur ; et avant tout, pour lui, la beauté est coordination exacte. Il reproduit ainsi l'enseignement de Burckhardt. Il y a décadence quand prédominent les matériaux, le luxe des couleurs et des pierres ; quand il y a surcharge de détails; quand le fourmillement des figures détruit l'unité des ensembles ou que l'œuvre d'art n'est que l'enveloppe et le symbole

---

(1) *Wir Philologen.* (*W.*, X, pp. 392, 406, 407.)

d'une idée abstraite, qui est censée en être la vraie signification. Or, tel est le cas, selon Burckhardt, dans l'architecture et dans la plastique constantiniennes : sous le luxe des matières précieuses, sous la polychromie, sous la dorure et les mosaïques, disparaît la simplicité des lignes. Le goût du décoratif l'emporte. L'idée chrétienne asservit l'art à des répétitions nécessitées par l'orthodoxie. La lassitude et le dégoût s'emparent des poètes quand il s'agit de revenir aux mythes dont avait vécu l'antiquité. La virtuosité vide d'une rhétorique tout à fait indifférente à son sujet achève la décomposition dans l'art de la parole, qui tout entier manque ou bien de foi, s'il est païen, ou de forme, s'il est chrétien [1].

De cette sévère appréciation où il faut voir une esthétique réduite à ses linéaments, il n'y a pas une ligne qui ne reparaisse chez Nietzsche, en souvenirs vagues ou en formules presque littéralement pareilles, surtout à la fin de sa période bâloise, où, son wagnérisme se trouvant en ruines, il lui reste le pur et clair regard d'un pessimisme tout intellectuel. Alors on l'entendra dire que « le style surchargé résulte d'un appauvrissement de la force organisatrice [2] », que la dépense immodérée des moyens est, en art, un procédé pour faire illusion sur la richesse vraie. Ce style baroque où versent les arts de la parole, la plastique et l'architecture, et qui procède par le colossal, par la sublimité laide, par le choix des tours rares, des moyens d'expression osés, il le considérera dès lors comme « un défleurissement du grand art » et comme un phénomène naturel, souvent merveilleux, mélancolique toutefois comme une agonie [3].

---

(1) Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 319, 320.
(2) Nietzsche, *Menschliches*, II, § 447.
(3) *Ibid.*, II, §§ 144, 154.

La décadence antique sous Constantin est donc plus qu'un événement de conséquences graves, c'est un de ces faits généraux qui, dans l'histoire, reviennent avec régularité. Il reste dans l'Europe d'alors deux centres : Athènes, qui avait si follement prodigué les forces de l'âme, demeurait une petite ville glorieuse par ses souvenirs, où l'on savait goûter avec modestie la vie philosophique et où l'on venait encore chercher la fine culture de l'esprit. Rome puissante, luxueuse, mais vouée à une culture déjà barbare, à une littérature de collectionneurs, à un style composite et savant, immobilise l'esprit dans l'admiration des grands modèles morts. Nulle part, au milieu des grands monuments conservés, « la pure harmonie des formes architecturales, la libre grandeur des statues divines ne parle plus à l'esprit de ce temps (1) ». L'allusion est manifeste à notre propre temps, partagé lui aussi entre le luxe grossier des grandes capitales, une littérature d'épigones et une érudition qui amasse en foule les notions disparates sans avoir le courage d'une préférence active.

V

L'IDÉE DE RENAISSANCE

Mais voici un second fait général et consolant. Après un long épuisement, les ressources d'énergie se sont accumulées de nouveau. Une inventivité rafraîchie fuse en formes épanouies, que rythme toutefois un profond accord. Tout est renouvelé, les sensations, les images et le sentiment de la vie où elles plongent. Il y a Renaissance. Elle peut se produire en tout pays, sous des

---

(1) Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, pp. 98, 502.

conditions que nous ne connaissons pas encore. Et rien ne serait passionnant comme de découvrir ces conditions mystérieuses. La pensée de Burckhardt sur la Renaissance nous est familière aujourd'hui jusqu'à en paraître banale. En 1875, elle paraissait neuve, comme Stendhal à qui Burckhardt la doit pour une si grande part. Il était naturel que Nietzsche demandât à Burckhardt et à Stendhal le secret d'une telle régénération, dont le retour possible était la seule espérance européenne.

Il y a eu un temps où l'on tenait la Renaissance surtout pour un fait intellectuel, dû à la transmission d'une civilisation d'art et d'une littérature venue de Grèce par l'émigration des savants de Byzance. C'était la faire consister surtout dans l'humanisme. On oubliait alors qu'à Byzance, où les monuments de la Grèce n'étaient pas tombés dans l'oubli, et qu'en Occident, où les Latins avaient toujours été lus, ces monuments ne parlaient plus à l'âme. La Renaissance, c'est un esprit public transformé dans des pays nouveaux, une civilisation intégrale et neuve que les modèles antiques ont pu aider à éclore ; mais ces modèles n'auraient pas été compris sans une affinité d'esprit qui rapprochait d'eux les temps nouveaux. Burckhardt avait essayé de décrire par tous ses aspects ce renouvellement de la vie sociale.

Derechef, il s'émerveillait de voir qu'une certaine matière humaine fût pétrie par de certaines formes politiques. Or, elle en sortait avec des empreintes qui toutes étaient individuelles. Le moyen-âge avait formé des hommes qui portaient la marque d'un peuple, d'une corporation, d'une famille. Il y régnait une grande uniformité du type humain et de la structure des esprits. Vers la fin du XIIIe siècle, au contraire, l'Italie brusquement fourmille de « personnalités ». Comme Stendhal, Burckhardt observe qu'on n'éprouve plus de gêne à paraître singulier,

à se montrer différent [1]. Au sommet, une foule de tyrans violents, grands et petits ; des condottières vainqueurs qui réclament des couronnes. Tous livrés à l'égoïsme le plus effréné et pleins du mépris de la justice. Un grand irrespect des droits traditionnels favorise tous les coups de mains. Partout une cruauté sans frein qui va droit aux fins les plus chimériques. Dans tout cela, Burckhardt admire à tout le moins la vigueur des tempéraments, une force de volonté qui n'eut point d'égale et une grande robustesse physique de la race, si différente de la débilité byzantine [2].

Comme dans son ouvrage sur *Constantin*, c'est par ce réalisme que Burckhardt a le plus de prise sur Nietzsche. Au lieu de moraliser, il proclame que chez ces hommes tous les vices ont un aspect par où ils apparaissent comme des vertus [3]. Les Italiens de la Renaissance sont irréligieux et méchants, voilà pourquoi ils atteignent au développement intellectuel le plus haut. Ils manquent de considération pour les pouvoirs publics nés de l'usurpation, de l'astuce et de la force. Ils se sentent mal protégés par eux et, à cause de cela, se chargent eux-mêmes du soin de se faire justice. Quand il y a un meurtre, la sympathie de tous est d'abord du côté de l'assassin. Le brigandage foisonne. Qu'importe ? Cette universelle violence et l'universelle vertu du courage devant la mort attestent un peuple viril. Le respect de la loi est petit, mais la soif de gloire est immense. N'est-ce pas là une grande ressemblance avec les Grecs de la période tragique ?

Ces Italiens ont dans la vengeance un acharnement qui leur vient de la vivacité avec laquelle leur imagination

---

(1) Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, p. 105.
(2) *Ibid.*, p. 351. — (3) *Ibid.*, pp. 341, 364.

leur représente les injures subies. Ils veulent une vengeance atroce, inexpiable qui ait pour elle l'admiration, la terreur, et le rire de tout le monde, et dans les familles paysannes italiennes il se passe des tragédies comparables à celles qui souillent la famille des Atrides [1].

Que, dans une société où tout encourage les pires excès de la passion, il se produise des exemplaires de pure, d'absolue et d'atroce méchanceté, comment s'en étonner, puisque d'emblée, par son mépris de la religion et de la loi, l'Italien est sans frein moral ? L'empoisonnement, l'assassinat mercenaire font partie de ce remous de passions violentes; mais cette violence et cet irrespect pouvaient fructifier en belles actions. C'est parce qu'il y a eu un César Borgia, fils de pape, soldat cruel, incapable de reculer devant aucun meurtre, que la libération de l'Italie et du monde a pu être un instant possible. « Quel conclave ç'aurait été que celui où, armé de tous les moyens dont il disposait, César Borgia se serait fait élire pape par un collège de cardinaux opportunément réduits par le poison, en un temps où aucune armée française n'était dans le voisinage? L'imagination se penche sur un abîme à suivre de telles hypothèses. » Stendhal n'avait pas pris plus de plaisir que Burckhardt à suivre ces raisonnements de conjecture pour se démontrer l'utilité relative de la passion pure et de l'absolue immoralité. César Borgia n'aurait pu gouverner l'État pontifical sans détruire le papisme à jamais.

Et comment exiger davantage si cette immoralité a eu toujours pour contrepoids un sentiment de l'honneur où s'associaient l'égoïsme le plus sain avec la conscience la plus délicate, et où se retrouvaient et se retrempaient toutes les plus nobles qualités de l'homme? Par là se rétablit, à la

---

(1) Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, p. 347.

place de la vertu et de la sainteté chrétienne, un idéal antique de la grandeur de l'homme. Burckhardt se refuse à concéder qu'aucune autre société ait jamais pu être ni moralement préférable, ni plus finement cultivée.

Sans doute, la culture de cette société en reflète les vices autant que les perfections. Le talent de la raillerie insolente, du burlesque méchant, de la parodie blasphématoire y surabonde. Il y a des *spadassins* de la littérature comme de la rue, et leur jalousie basse demande des hécatombes. Comme la sociabilité, la littérature a deux faces, dont une redoutable. L'humanisme lui-même, qui est la gloire intellectuelle la plus incontestée de ce temps, n'est pas sans tache. Les humanistes traversent sans discipline serrée, et sans aucune solidité morale dans leur notion nouvelle de la vie païenne, cette grande crise de la Renaissance, où se décomposent toutes les croyances. Ils mènent une vie précaire, pleine de misère et de gloire, et leur dignité personnelle y est trop souvent compromise (1). C'est par eux cependant, par leur activité auprès de la grande bourgeoisie, des dilettantes riches et des princes, que la culture antique devint un besoin profond et fut estimée comme un bien si précieux, que dans les familles nobles les femmes elles-mêmes y prirent part. Ils donnèrent dans tout le pays l'idée d'une universalité d'esprit qu'on n'a plus revue depuis. Un humaniste au XVIe siècle est un érudit, mais il est un poète aussi. Il est historien, naturaliste et cosmographe, et encore peintre ou architecte parfois comme Léon-Battista Alberti ou comme Léonard de Vinci qui a réalisé cet idéal de l'*uomo universale* avec une absolue maîtrise (2). Il se prépare de la sorte une culture des esprits ration-

---

(1) Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, pp. 128, 214 sq.
(2) *Ibid.*, p. 113.

nelle, imagée et réaliste, analogue à celle que répandaient en Grèce les sophistes au temps du grand art hellénique. Les papes la toléraient par scepticisme supérieur. Ces Italiens violents de la Renaissance se disciplinent ainsi par la seule ambition de la gloire, et par une noble croyance en la beauté. Ils fondèrent une société qui devenait une œuvre d'art elle-même dans les moindres manifestations, pleine de fêtes, et où en tous vivait le talent de mimer leur personnalité, de la faire apparaître en allégories éloquentes et en masques expressifs. En sorte que la vie était comme une marche dans un perpétuel cortège triomphal, où l'éclat des personnalités fortes était salué par l'acclamation des foules.

Qu'on se souvienne à présent de la prédilection de Nietzsche pour la Renaissance. Où veut-on qu'il ait puisé à ce sujet son érudition? Il a connu l'Italie assez bien, mais il l'a visitée, le *Cicerone* de Burckhardt à la main. Auprès de qui, si ce n'est auprès de ce disciple de Stendhal, aurait-il pris de meilleurs conseils? La « transvaluation des valeurs chrétiennes, la tentative entreprise par tous les moyens, par tous les instincts, avec tout le génie possible, d'amener la victoire des valeurs nobles », voilà ce que fut pour Nietzsche la Renaissance. Quoi d'étonnant si dans son dernier livre encore il ajoute que le problème de la Renaissance est son propre problème : « Meine Frage ist ihre Frage (1). » Les *Choses humaines, trop humaines*, soutenaient que la Renaissance italienne cachait en elle déjà « toutes les forces positives auxquelles on doit la civilisation moderne, l'émancipation de la pensée, l'irrespect des autorités, le triomphe de la culture de l'esprit sur la morgue de la naissance, l'enthousiasme de la science et du génie scientifique des hommes, l'affran-

(1) Nietzsche, *Antéchrist*, § 61. (W., VIII, p. 310.)

chissement des individus, la flamme de la véracité, le dégoût de la pure parade et de la recherche de l'effet (1). » Or, c'étaient là comme les têtes de chapitre et les manchettes marginales du grand livre de Burckhardt.

Nietzsche a appris de Burckhardt à aimer la Renaissance comme une époque où le crime savait être grand et témoigne par son épanouissement d'une sorte de vertu virile, débarrassée de l'infection moralisante, et plus estimable dans sa capacité de sacrifice que notre temps de vertu calculatrice et étiolée. Il l'aimera comme Burckhardt, pour le nombre de fauves humains redoutables et grands qu'elle a produits et dont la pullulation est à elle seule un signe de force. Il n'ignore pas qu'une foule d'hommes d'élite périssent dans les conflits sinistres qui ne peuvent manquer de s'allumer dans une humanité ainsi faite. Mais « ceux qui réchappent sont forts comme le démon ». Une civilisation infiniment libre et éclairée devint par là possible. Éclairée, et dès lors éminemment propre à assurer le pouvoir des âmes vraiment supérieures. Car le rationalisme énerve la volonté de la foule et la rend ainsi plus besogneuse de soutien. Voilà pourquoi les papes intelligents de la Renaissance, avec le sûr instinct de la souveraineté qui vit en eux, ont toléré le progrès des lumières (2). Et comme symbole prodigieux et bizarre de cette faiblesse générale et de ce scepticisme propice à la domination des volontés sans scrupules, Nietzsche cite, après Burckhardt, le hasard qui mit César Borgia à deux doigts du trône pontifical. « César Borgia pape, me comprendra-t-on ? Eh bien ç'auraient été là les victoires que je réclame aujourd'hui,

---

(1) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 237 (W., II, 224.)

(2) Nietzsche, *Wille zur Macht.*, §§ 740, 1017, 131, 129 (W., XVI, 188, 388; XV, 235, 236.)

le christianisme par là aurait été aboli (¹). » Trouvera-t-on encore du paradoxe maintenant à entendre Nietzsche glorifier, dans *Par delà le Bien et le Mal* et dans le *Crépuscule des Idoles*, « les civilisations tropicales, où, comme dans des forêts vierges rôdent des monstres de parfaite santé morale, tels que César Borgia (²)? » On peut dire que Nietsche tire parti, pour sa propagande pratique, des résultats de Burckhardt.

Cela est significatif : car ces résultats sont tristes. Dans la doctrine de Burckhardt, la Renaissance ne pouvait éclater que dans une floraison magnifique, mais éphémère. Sa destinée fut pareille à la destinée grecque. Nietzsche admet la mélancolie de ce positivisme. Puis il s'interroge et creuse. Pourquoi cette brièveté ? Pourquoi cette défaite toujours renouvelée des forts, de tout ce qui est de bonne venue ? Le point de départ de tout le lamarckisme psychologique et social de Nietzsche est là. Les livres de Burckhardt s'achèvent sans conclusion. Nietzsche veut conclure et réformer. Il entend donc que la sélection de l'humanité supérieure demeure possible malgré la destinée adverse et la conspiration éternelle des médiocres. Il faut pour cela voir la réalité sociale sans déformation. A mesure que son esprit dégagé de romantisme a mieux compris les conditions sociales de l'œuvre qu'il médite, il s'est donc rapproché de Burckhardt. L'œuvre pratique de régénération à laquelle songe Nietzsche suppose connues les lois qui régissent la décadence et la renaissance des civilisations. Elle suppose aussi que l'on sache faire une juste évaluation de la

---

(¹) Nietzsche, *Antéchrist*, p. 61. Cf. l'appréciation d'un ouvrage plus récent, Casimir von Chledowski. *Rom. Die Menschen der Renaissance*, 1912, pp. 166-176.

(²) Jenseits, § 197 (VII, p. 127); — *Gœtzendaemmerung* (*Streifzüge eines Unzeitgemaessen*, § 37) (VIII, p. 145).

grandeur historique. Voilà ce que Nietzsche a appris de Burckhardt ; et c'est pourquoi il l'a appelé, sur le tard encore, « un des rares éducateurs qu'il y ait eu en pays « allemand de son temps ». Est-il inexact de dire que cette idée de « l'éducateur », que Nietzsche s'était faite d'après les grands anciens et d'après Schopenhauer, a changé sous l'influence de Jacob Burckhardt ? Et c'est donc dans une attitude nouvelle que Nietzsche, imbu de cet exemple burckhardtien, aborde la tâche d'être lui-même l'éducateur de l'humanité à venir.



CHAPITRE II

EMERSON

Il y a eu dans la formation de la pensée nietzschéenne des influences prolongées durant sa croissance entière : telles les influences grecques. Il y en a eu qui, très vigoureuses dans les premiers temps, ont décru soudainement et ont été combattues par lui avec une ardeur acharnée : ce sont Schiller et les romantiques, Wagner et Schopenhauer. Quelques-unes, très vieilles et qui affleurent rarement à sa conscience, furent très durables, quoique très méconnues. Ralph Waldo Emerson fut un de ces auteurs aimés, dont Nietzsche a absorbé la pensée jusqu'à ne plus toujours la distinguer de la sienne.

Il l'a connu dès sa jeunesse. Ses plus anciennes dissertations de Pforta le citent. Ses tentatives d'alors pour concilier la liberté et la nécessité ne sont pas dénuées d'esprit émersonien [1]. Nietzsche semble avoir lu surtout les *Essays*, *first series,* de 1856 ; puis *Conduct of life*, de 1860 ; *Society and Solitude,* de 1870 ; enfin les *Essays*,

---

(1) Élisabeth Foerster-Nietzsche, *Das Leben F. Nietzsches*, I, p. 319. — Sur Emerson, voir un délicat livre de Mlle M. Dugard, *Ralph Waldo Emerson, sa vie et son œuvre*, 1907. — Il est regrettable que la question des sources allemandes de la pensée d'Emerson, effleurée parfois, n'y soit pas traitée, et que dans le chapitre sur son influence, on ne mentionne que son action en pays anglo-saxon.

second series, de 1876 (1). Quand il a écrit la *III*e *Unzeitgemaesse Betrachtung* sur Schopenhauer et la *IV*e sur Richard Wagner, il a choisi la forme de l'*Essai* émersonien, pour insinuer que l'Allemagne d'aujourd'hui avait, elle aussi, ses « hommes représentatifs » et qu'elle n'était pas réduite à Luther et à Gœthe, comme dans le brillant livre d'Emerson.

Vers 1874, Nietzsche ne voyage jamais sans les *Essays* d'Emerson dans sa valise (2). La série de 1876 lui parut sans doute moins riche, et trop sujette aux redites. S'il reproche à Emerson alors d'être trop épris de la vie « *gar zu sehr ins Leben verliebt* » (3), il faut reconnaître là le pessimisme renforcé de l'homme qui vient de détruire de ses propres mains une chère illusion et en qui vient de sombrer l'espérance de Bayreuth. Nietzsche reprit goût à Emerson quand vint cette nouvelle métamorphose qui lui sembla une définitive guérison : « Jamais je ne me suis senti aussi à l'aise, aussi chez moi dans un livre... Je n'ai pas le droit d'en faire l'éloge, je le sens trop près de moi. » Ce sont ses propres paroles à l'époque de *Frœhliche Wissenschaft* (4).

Comment a-t-il pu l'appeler « l'homme de ce siècle le plus fécond en pensées » (5)? Est-il si difficile de s'apercevoir que la mélodie d'Emerson, si douce et prenante, a pour défaut la monotonie? Mais Nietzsche y retrouvait toutes ses réminiscences allemandes; et cette surabondance des thèmes déjà entendus a pu lui faire illusion sur la richesse créatrice de l'artiste qui les avait empruntés. Il

(1) La bibliothèque de Nietzsche contient la traduction allemande de *Conduct of Life*, les *Essays*, et les nouveaux *Essays* de 1876. — V. Arthur Berthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, 1900, p. 429.

(2) Lettre à Gersdorff, 24 septembre 1874. (*Corr.*, I, p. 190.)

(3) Lettre à Gersdorff, 26 mai 1876. (*Corr.*, I, p. 238.)

(4) *Frœhliche Wissenschaft*, fragm. posthumes, § 375 (*W.*, XII, p. 179.)

(5) *Ibid.*, § 376.

l'a toujours tenu pour un des « maîtres de la prose » ; et de notre temps Léopardi, Prosper Mérimée, Walter Savage Landor lui paraissaient seuls ses égaux, bien qu'il lui reprochât de la corruption venue de Jean Paul et de son élève Carlyle, la fausse prodigalité des images et des idées. Mais, au sortir de l'amertume où l'ont plongé La Rochefoucauld et Chamfort, et dans la répugnance constante avec laquelle il lit Carlyle, ce lui est un soulagement de revenir à cet écrivain pur, dépouillé de pédantisme, « nourri d'ambroisie, et qui laisse dans les choses ce qu'elles ont d'indigeste » (1). L'heureux tempérament d'Emerson, sa bonté si sereine et spirituelle désarmaient la gravité de Nietzsche : « Il est littéralement vrai de dire qu'il ne sait combien il est vieux, et combien il sera jeune dans l'avenir (2). » Or c'est la formule même dont Nietzsche aimait à se servir pour dire l'immortelle jeunesse qu'il se croyait promise ; à ce compte, et par cette gaieté jeune dans la sagesse ancienne, Emerson est un des prototypes de Zarathoustra.

Pourtant, quelles peuvent être les affinités entre cet incrédule Nietzsche et Emerson qui fut toute sa vie un libre croyant ? Il vaut mieux ne pas s'attarder à ces différences superficielles. Il existe beaucoup de chrétiens nietzschéens (3). Emerson, mystique très convaincu, n'a pas prévu toutes les théories de Nietzsche ; mais il a obligé Nietzsche à les établir.

---

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, livre II, § 92. (*W.*, V, p. 124.) — Fragments posthumes de *Menschliches*, § 342. (*W.*, XI, p. 111.)

(2) Nietzsche, *Gœtzendaemmerung*, Streifzüge eines Unzeitgemaessen, § 13. (*W.*, VIII, p. 127.)

(3) Il s'est trouvé en Allemagne des prédicateurs protestants pour professer en chaire les doctrines de Nietzsche et les trouver conciliables avec le christianisme. V. le pasteur Kalthoff, *Zarathustra-Predigten*, 1905 ; le pasteur Rittelmeyer, *Nietzsche und das Christentum*, 1905.

I. *La critique du temps présent.* — On se figure que Nietzsche a eu de la sympathie pour la critique acérée que fait Emerson de la civilisation présente, pour son éloquent gémissement sur notre manque de vigueur et de nerf, sur la misère de cœur dont souffre notre société polie. « Pleurnicheurs et lâches », ce sont les noms dont il qualifie les contemporains bien avant que la *IIIe Considération intempestive* eût incriminé, elle aussi, notre pusillanimité paresseuse (1). La première vertu est d'oser être nous-mêmes, d'oser nous tenir debout sans soutien. Il n'y a pas d'autre génie, et l'héroïsme même n'est pas autre chose que cette confiance en soi (*self-trust*) (2). Rien n'est plus rare que cette simple vertu et rien ne la remplace. Car en tout homme naît un « pouvoir nouveau ». Nul autre que lui ne sait ce qu'il en peut faire et lui-même ne le sait qu'après l'avoir essayé (3). Pourquoi l'essayons-nous si rarement ? De quoi avons-nous peur ? Le fait est que nous avons peur. Nous renonçons à notre pensée parce qu'elle est à nous. L'homme n'ose pas dire : « Je pense, je suis. » Il n'ose pas s'épanouir comme la rose et le brin d'herbe.

« Touchante modestie », dira Nietzsche, et par laquelle nous méconnaissons que le problème de toute existence est posé en nous-mêmes et que la science la plus importante est l'art de vivre. « Ton salut est plus important que toute autre chose », voilà ce que savaient les chrétiens et ce que ne savent plus les modernes incrédules. Pourtant il n'y a pas d'institution que nous ayons à respecter plus que notre âme propre.

---

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 1. (*W.*, I, p. 387.)

(2) Emerson, *Heroïsm.* (Essays, I, p. 200.) Nous citons Emerson dans la Riverside Edition (Boston, 1887, 11 volumes.)

(3) Emerson, *Self-Reliance.* (Essays, I, p. 44.)

Emerson déjà avait défini les obstacles factices qui entravent la culture de notre moi. Il est d'accord avec tous les moralistes français, quand il dénonce notre peur de l'opinion d'autrui. Nous ne choisissons pas notre religion, notre pensée, notre moralité, nos actes : nous les mendions. La société les choisit pour nous et nous acceptons son aumône (1). Nous perdons et dispersons notre vie à nous rendre conformes à ce qui n'est pas nous, mais l'usage. Nous sommes des auberges ouvertes à tout venant. La vertu que le monde estime le plus est cette conformité aux opinions du monde (2). Aussitôt, nous nous conformons. Pour un défaut de conformité, le monde nous fouette de sa défaveur. Autour de nous, des moues renfrognées nous témoignent leur mésestime. C'est un mécontentement qui va jusqu'à déchaîner et à faire grincer des dents les masses brutales qui remuent dans les bas-fonds de la société (3).

Avec une sévérité pareille à celle des chrétiens de l'espèce de Pascal, mais qui se retrouve tout entière dans les grands individualistes tels que Nietzsche, Emerson nous reproche de manquer de résistance devant le nombre, que ce soit la foule élégante des salons ou la multitude ameutée. Car la gravité des concessions que nous faisons ainsi est inimaginable. Pascal disait : « Nous mourrons seuls. Il faut donc faire comme si nous étions seuls. » Pour les individualistes, c'est la vie qui nous pose ainsi le problème tragique. Nous vivons seuls et personne ne peut nous aider à vivre. L'énigme de l'existence surgit devant nous de telle sorte que nous seuls pouvons la résoudre. Nous conformer à l'opinion de la communauté, c'est vicier jusqu'à notre instinct indivi-

(1) Emerson, *Self-Reliance.* (Essays, I, p. 66.) — (2) *Ibid.*, I, p. 46. — (3) *Ibid.*, I, p. 51.

duel. Car l'esprit est *un* ; et un mensonge unique suffit à l'adultérer en son fond. Une fausseté intellectuelle suffit à produire quelque vice dans tous nos actes. Aucune de nos vérités ne sera tout à fait vraie. Aucun de nos actes ne sera tout à fait pur (¹). Et il suffit à Emerson de constater que le christianisme, la vie entière de notre pensée et de notre morale sont conventionnels, pour qu'il soit de ce fait un anti-chrétien, un ennemi de la tradition, un immoraliste. — Mais peut-être est-il ennemi de la tradition d'abord. La faiblesse qui tourne les yeux vers l'opinion d'autrui est celle aussi qui tourne les yeux en arrière. Emerson esquisse déjà la critique de l'état d'esprit « historique » qui sera si fortement dénoncé par Nietzsche, comme la misère mentale des épigones.

Nous ne savons si, comme le croient quelques-uns, il faut compter sur la doctrine nietzschéenne pour un réveil du sens religieux dans le monde. Ceux qui le pensent feraient mieux peut-être de puiser leurs arguments à la source, dans Emerson. Il est sûr pourtant qu'une des raisons pour lesquelles Nietzsche mésestime le christianisme traditionnel, c'est qu'il est un pur résidu historique, où est éteinte la flamme du sentiment originel. Or, c'est ainsi qu'Emerson déjà avait déploré cette débilité de l'âme qui n'ose écouter Dieu qu'à travers la phraséologie de quelque David, de quelque Jérémie, de quelque Évangile.

A la vérité, tout *Credo* est une servitude. Qu'un homme vienne, tel que Luther, Calvin ou Swedenborg : il a pu reclasser toutes les pensées, et cette besogne a été utile un temps. Mais cette classification devient peu à peu le but, non le moyen, et nous voilà enchaînés (²). Dès qu'un homme

(¹) Emerson, *Self-Reliance.* (Essays, I, p. 50.) — (²) *Ibid.*, I, p. 47.)

annonce qu'il prêche une doctrine, qu'il examine un point de doctrine, qu'on lui dise donc qu'il ment et prévarique, car à vrai dire il n'examine plus rien. Il est engagé envers lui-même, il n'a plus le respect ni le sens de la vie intérieure. Des hommes se battent, parce qu'ils observent des traditions différentes touchant la commémoration d'un dîner que fit le Christ. Les uns se contenteraient d'un peu de pain en souvenir de ce fait; les autres tiennent aussi à une libation; quelques-uns enfin veulent, par la même occasion, se laver les pieds. Que nous importe la sincérité de ces traditions, si nous vivons de la vie intérieure? Sans doute les amis des vieilles traditions ne s'empressent pas de dire que de telles impressions intérieures peuvent venir du diable (1). Emerson pousse à bout sa pensée : « Si je suis l'enfant du diable, je vivrai pour le diable. Aucune loi ne peut m'être sacrée que celle de mon être. Le péché, l'hérésie sont des noms; mais ce à quoi j'applique ces noms est une réalité. Pour moi, la croyance vraie est ce qui se conforme à mon être et à ma conscience. Ce qui contrarie ma nature intime, voilà pour moi l'hétérodoxie. »

Nous donc, dit Emerson, qui connaissons le Christ et qui sommes des siens, nous tenons pour certain qu'il n'a pas songé à établir une tradition. Car la tradition est un champ de bataille, et nous savons que les hommes qui se battent ne sont pas avec le Christ. Si un homme vit avec Dieu, sa voix sera aussi douce que le murmure du ruisseau et le bruissement des blés. C'est notre pensée présente et notre contact direct avec Dieu qui nous fait juges de la divinité de ce qui fut. Pourquoi se souvenir ? Pourquoi cette adoration du passé? L'histoire est impertinence et injure à l'égard de l'autorité souve-

(1) Emerson, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 60.)

raine de l'âme. Il n'y a de lumière divine qu'en nous et tant que nous vivons [1].

Et de même, puisque nous vivons d'une fausse vie religieuse, notre pensée encore, selon Emerson, est corrompue en son fond et notre art est frelaté. La décadence de la vie de l'esprit n'a qu'une cause, si multiples qu'en soient les formes. Le grand ennemi de toute vie originale de la pensée, c'est ce même esprit traditionaliste. La première tradition par laquelle l'homme se lie est la vénération de ses propres actes et de ses propres pensées. Ainsi notre passé enchaîne notre pensée vivante, et nous nous faisons gloire de cet esclavage. Comme Montaigne, Emerson se gausse de cette sotte et maniaque constance. Les petits hommes d'État et d'Église, les petits philosophes l'exaltent. Pourquoi cependant traîner derrière nous ce fardeau de la mémoire comme un boulet? Qu'est-ce qui empêche, si les hommes ne veulent retenir de nous que nos opinions passées, de les leur abandonner, comme Joseph abandonne son manteau aux mains de la femme adultère [2]? Disons aujourd'hui en termes forts ce que nous pensons, et demain faisons de même, et n'ayons aucun souci de la contradiction. Ainsi Nietzsche, dans la *IIe Intempestive*, considèrera comme un signe de bonne santé intellectuelle l'ignorance et l'incurie où les simples sont de leur passé et de tout le passé, et cette vie dans la pénombre de la conscience, dénuée de souvenirs, mais d'autant plus propre à enfanter des pensées nouvelles.

Et il n'en va pas autrement de notre vie d'art. Emerson ne nous pardonne pas qu'elle soit instable et imitative. Nos maisons sont bâties d'après un goût étrange et antique. Nos goûts s'appuient sur le passé. Notre pensée imite de

(1) EMERSON, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 59.) — (2) *Ibid.*, I, p. 52.

vieux modèles [1]. Pour quels motifs? Pourquoi copier le dorique et le gothique? Pourquoi imiter les poètes anciens? Shakespeare serait-il grand s'il avait consenti à imiter? Où est le maître qui lui aurait donné des leçons? La beauté, le mode approprié, l'expression juste ne sont-ils plus à notre portée? Ne pouvons-nous plus observer ce qui doit être au juste la création nécessaire de l'esprit sous tel climat, sur tel sol et pour répondre à tel besoin social? Il suffit d'un peu de sincérité dans l'observation et dans l'art de rendre ce qu'on a observé. Il n'y a rien que de nécessaire dans l'art, et cette nécessité peut être aperçue par la raison. C'est la nature qui a plus grande part dans les grandes œuvres de la plastique et de la poésie. Elle est source de nouveauté éternelle.

L'architecte, disait Gœthe, qui le premier observa comment se groupe le peuple autour d'un spectacle dans la rue, les premiers formant cercle, les tard venus montant sur les bornes, les derniers grimpant aux rebords des fenêtres, nota la forme de coupe creuse que prend naturellement la foule des spectateurs et bâtit le Colysée. Ainsi la poésie, toute libre en apparence, a elle aussi des racines profondes dans la vie d'un peuple, dans une foi, un enthousiasme social. La tragédie grecque est faite des pleurs et des sourires vivants d'un vrai peuple. Et nous, n'aurons-nous donc pas notre foi, notre enthousiasme? Quand nous l'aurons, comment le Massachussets lui-même ne serait-il pas une Grèce nouvelle [2]? Mais de toutes ces idées, dont aucune n'est absente de Nietzsche, aucune n'a marqué sur lui davantage que cette définition émersonienne du style, conçu comme une unité d'esprit qui relie les manifestations d'art d'une même époque. Le

---

(1) V. M. Dugard, *R. W. Emerson*, p. 294 sq.
(2) Emerson, *Society and Solitude*, p. 52.

problème pour l'Allemagne, disait Nietzsche, est de fonder la civilisation dont Beethoven a d'avance écrit la musique. Créer un milieu d'art, c'est exprimer sincèrement ce qu'exige la fatalité secrète qui gouverne la vie d'un peuple.

Or, la première nécessité, si nous voulons survivre, est d'être un peuple d'âmes individuelles. La première cause de débilité consiste en une morale de convention. Il faudrait mépriser le bien, s'il était au prix de cet asservissement. Rien n'est sacré que l'intégrité de notre propre conscience ; ou plutôt, ce qui est conforme à notre nature intime, voilà le bien. Ce qui lui est contraire, voilà le mal. Quand mon génie m'appelle, j'évite père, mère, frères, sœurs. J'ai le droit d'écrire sur ma porte : *lubie* (1).

C'est en ce sens, et pour cet individualisme outrancier en matière morale, qu'il faut appeler Emerson un immoraliste. Il l'est encore pour d'autres raisons, par la haine qu'il a de la charité ordonnée, du devoir imposé, de l'amour larmoyant et obligatoire. « Ne venez pas me dire que je suis obligé d'aimer tous les pauvres. Sont-ils *mes* pauvres (2) ? » Ce qui me plaît, c'est d'aller en prison, s'il est nécessaire, pour des gens à qui je suis attaché par des affinités profondes. Mais cette vie triste, qui semble exceptionnelle et qui est comme une rançon, une pénitence exigée par la vie indifférente que nous menons pour l'ordinaire, une amende, un acte de parade, Emerson en a l'exécration. La vie de l'homme n'est pas faite pour être offerte en spectacle. Il n'a pas à se demander s'il a accompli une obligation envers ses parents, ses cousins, ses concitoyens, son chien et son chat. Stirner, dans *Der Einzige und sein Eigentum*, n'a rien écrit de plus dur que ces phrases d'Emerson qui font prévaloir avec insistance la fin personnelle de l'homme, le cercle d'obligations

(1) EMERSON, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 48.) — (2) *Ibid.*, I, p. 48.

dont il est le centre. Il n'a pas refusé avec plus d'énergie d'appeler *devoir* les choses graves que nous appelons de ce nom.

II. *La régénération.* — Que faut-il donc pour atteindre à la vraie religion, à la vraie pensée, à la vraie vie de l'art, à la vraie moralité? Fortifier l'énergie intérieure. Elle rompra ces entraves factices. C'est ce qu'on appelle avoir du *caractère.* Jamais Emerson ne fut plus près de Nietzsche qu'en définissant ce fait magique, mais très constatable. Avec évidence, affirme-t-il, une nature élevée domine les natures inférieures; elle les engourdit comme d'un sommeil hypnotique (1). On dirait un fleuve de commandement qui s'écoule des yeux de celui qui commande. Pouvoir naturel, fluide pénétrant comme la lumière et la chaleur. La présence d'une personne et non d'une autre se perçoit aussi simplement que celle de la pesanteur. A cet ascendant, personne ne résiste. Ce n'est pas une question de talent. C'est l'autorité, le regard qui châtie, et que l'on a ou que l'on n'a pas. Sans jalousie, sans résistance, cet impérieux regard entraîne l'obéissance. La volonté coule du tempérament des forts dans le tempérament des faibles, comme l'eau d'un plateau coule dans la vallée (2). Un homme fixe les yeux sur vous, et les tombes de la mémoire s'ouvrent en vous et rendent leurs morts. Il faut que vous livriez vos secrets malgré vous. Un autre survient : Il semble que vous ne puissiez plus parler. Vos os semblent avoir perdu leurs cartilages. Ainsi Emerson croit déjà que « la seule chose formidable dans le monde est une volonté ». La société est servile parce qu'elle manque de volonté. Une énergie indomptable la domine sans moyens matériels et d'elle-même devient législatrice. Les appré-

---

(1) EMERSON, *Character*. (Essays, II, p. 80.) — (2) *Ibid.*, II, p. 82.

ciations sociales changent, s'il plaît à cette énergie de les changer. L'homme de volonté forte décrète l'honneur et l'infamie (1). En pleine démocratie, il est roi. Il prend tout naturellement le ton de commandement et rien ne le brave. C'est la marque de son élévation. Ni l'âge, ni l'éducation, ni la naissance, ni la fortune, ni le mérite passé, ne peuvent vous empêcher d'avoir de la déférence pour un esprit plus élevé que vous.

Il n'y a pas seulement un sexe fort et un sexe faible ; la virilité vraie de l'âme est d'une autre nature. De certains hommes sont des créateurs et des guides, quand d'autres acceptent d'être guidés et marchent avec le troupeau. Emerson estimait que cette volonté, à travers tous les déguisements et malgré la défaveur des circonstances, transparaît toujours. Dès qu'on voyait Hercule, qu'il fût assis ou debout, il paraissait un dieu, dit la légende. Les Grecs ont ainsi fait entendre que les pétrisseurs de peuples sont toujours reconnus par ceux qui les attendent pour leur salut ou leur châtiment. Il suffisait à Napoléon de se montrer pour être victorieux : les armées des autres rois trahissaient pour le suivre. Cela est vrai même du succès vulgaire. Un commerçant né, qui a l'intuition des conjonctures favorables, ne peut pas ne pas s'enrichir : l'argent afflue vers lui par une pente naturelle.

Rien ne remplace cette autorité magnétique de l'esprit, ni le travail, ni l'art, ni la délibération. Elle ressemble à la vitalité forte des grandes villes, qui n'ont besoin d'aucun art pour forcer le capital ou le génie à travailler pour elles. Elles sont d'elles-mêmes attirantes. Elles semblent situées sur le bord de rivières invisibles et d'océans inconnus d'où, nuit et jour, les barques sont

---

(1) Emerson, *Character*. (Essays, II, p. 92.)

poussées vers elles. Ainsi les hommes d'élite sont assis sur des bords où la vague rejette d'elle-même pour eux toutes ses richesses. Quand le sage de Younani, Goushtaps, fut envoyé pour apprécier les mérites de Zerdousht qu'on lui dénonçait, il fixa un jour où les Mobeds de tout le pays devaient se rassembler et il se mit en mesure de juger le nouveau prophète. Mais Zerdousht s'étant avancé, le juge ne trouva qu'un cri à sa vue : « Cette figure et ce maintien ne peuvent mentir (1). » Et, le Zarathoustra de Nietzsche n'est-il pas celui sur lequel on ne peut se méprendre, le charmeur des âmes, celui dont émane une énergie magnétique qui ploie les volontés ?

Emerson, se demandant ce qu'était cette force accumulée en de certains hommes, ce qui leur donne cette ignorance de la terreur et cette assurance avec laquelle ils brisent les superstitions, cette majesté qui fascine et ce permanent bonheur qui subjugue les circonstances, répond comme fera Nietzsche : Il n'y a qu'une force et c'est la vie; ou plutôt il n'y a qu'un *pouvoir*. Le fond des choses est pouvoir. La vie est recherche du pouvoir : *Life is a search after power*. Cela ne se traduit-il pas tout seul en langage nietzschéen : « Leben ist Wille zur Macht ? » Mais c'est une réponse métaphysique qu'il faut comprendre. Elle suppose une certaine vue sur la constitution de l'univers. Elle insinue que la force géniale est une participation à l'essence profonde du monde. Il y a des esprits qui vont d'une marche parallèle aux lois de la nature. Ils sont portés par les événements. C'est donc que la force des choses naturelles est en eux. Ils sont faits de l'étoffe même des événements et se trouvent en sympathie avec le cours des choses ;

(1) Emerson, *Character*. (Essays, II, p. 92.)

ils peuvent le prédire. Le succès de ces hommes est une particularité de leur constitution [1].

Voilà le point de doctrine précis dont Nietzsche fut préoccupé dès Pforta. Il s'agit de savoir ce que l'individu peut devant la nature. La science naturelle contemporainc tend à nous représenter la nature comme un ensemble de nécessités qui pèsent sur nous lourdement et nous entravent. Et il est vrai que la nature est rude. Elle tourne les pages de son livre fatal, et ces pages sont des couches de granit, des stratifications d'ardoise, de marne et de boue, séparées les unes des autres par mille siècles. Quelle faune animale ou humaine ne serait broyée entre ces feuillets géants? Aucune race ne peut donc vivre en dehors de son milieu et au delà de son terme [2].

Puis, dans chaque milieu que de rudesse! Dans l'individu même, que de limites! Le bec de l'oiseau, le crâne du serpent déterminent plus tyranniquement la limite d'action de ces animaux qu'une entrave extérieure. La structure des colonnes vertébrales donne une échelle des fatalités qui soumettent les êtres. Voilà des textes dont Nietzsche, dès l'adolescence, fut frappé [3]. Et ainsi a-t-il pensé, même sur le tard, que l'homme est encore un quadrupède mal déguisé. Comment cet animal si humble se défendra-t-il contre une nature qui de tous côtés l'opprime?

La réponse d'Emerson, c'est que le pouvoir de l'homme, s'il est investi « de toutes parts comme d'un ourlet de nécessité », est situé lui-même au-dedans de cette nécessité [4]. C'est pourquoi nous avons une force

(1) Emerson, *Power*. (Conduct of Life, p. 49.)
(2) *Id.*, *Fate*. (Conduct of Life, p. 18.)
(3) On le redira dans l'histoire de sa jeunesse, v. Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 13.)
(4) Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 22.)

de résistance infinie et faite de toute la force de l'univers, à peu près comme un tube fait d'une pellicule de verre supporte le choc de l'océan, pourvu qu'il soit plein de la même eau sous la même pression [1]. Nous avons en nous la force de l'univers qui nous limite, mais notre force est mieux organisée. Cette fatalité qui nous étreint, nous pourrons donc l'abattre, comme un jeune héros abat un monstre. Quelle jeunesse virile ne songerait à enfourcher, comme une monture qu'on bride, ce dragon de la fatalité : « *to ride and rule this dragon* [2] » ? C'est que le sentiment de la vie débordant dans les forts n'est pas différent du temps, de l'espace, de la lumière, de tout notre être corporel. Nous partageons toute la vie par laquelle ces choses existent ; mais nous l'oublions [3]. L'influence des sens sur la plupart des hommes est telle qu'ils ont perdu ce sentiment de la vie universelle où ils sont plongés. Alors les murailles du temps et de l'espace se dressent devant eux, insurmontables et massives.

Ces murailles sont, à dire vrai, de pures apparences. Le temps et l'espace mesurent la force de l'âme ; et ils nous bornent d'autant plus que nous sommes plus faibles. L'esprit, la vitalité intérieure, se joue du temps [4]. Il y a une toute autre jeunesse que celle qui est mesurée d'après l'année de notre naissance : Or, cette vitalité intérieure, cette profusion débordante ne sont-elles pas pour Nietzsche aussi la santé de l'âme? N'est-ce pas la baisse de cette énergie dans les hommes, qu'il appelait leur décadence ?

Cette vivante adaptation aux conditions de l'existence

---

(1) Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 25.) — (2) *Ibid.*, p. 30. — (3) *Id.*, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 57.) — (4) *Id.*, *The Oversoul*. (Essays, I, p. 217.) — (5) *Ibid.*, *Fate*. (Conduct of Life, p. 35.)

est liberté. Sa limite seule est déterminisme. Il s'ensuit que chacun de nous produit sa destinée. Nous créons notre condition, comme la limace exhale sa maison visqueuse. La liberté est en harmonie avec la nature. L'âme contient d'avance l'événement qui lui arrivera ; car l'événement n'est que l'actualisation de notre pensée (1). Pas de force donc, si dangereuse soit-elle, qui ne soit contrainte en fin de compte à travailler pour l'homme (2). Les événements croissent sur la même tige que les gens. C'est dire qu'il n'est point d'âme qui ne se réalise et qui ne se bâtisse son corps. L'âme s'empare des éléments matériels, s'en fait un logis et, de droit, elle en est maîtresse.

N'objectons pas l'histoire de nos calamités. Emerson pense qu'elles prouvent en faveur de sa thèse et non contre elle. Les changements qui brisent la prospérité humaine sont des avertissements de la nature, dont la loi est : croissance.

Toute âme, par une nécessité interne, abandonne par périodes son entier système de valeurs, ses amis, son foyer, ses lois, sa foi, comme le mollusque abandonne sa demeure nacrée, quand elle l'empêche de grandir, et va se bâtir une autre maison. La fréquence de ces révolutions augmente en proportion de la vigueur des individus. Dans un être plus heureusement doué que les autres, ces révolutions se renouvellent. Il défait sans cesse le système de ses relations. Les fils en sont comme suspendus tout autour de lui d'une façon très relâchée. Les circonstances extérieures, elles-mêmes, sont devenues pour lui comme une membrane fluide et transparente à travers laquelle on voit la forme vivante. Car cette enveloppe n'est pas chez l'être d'élite comme chez la plupart

---

(1) Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 36.) — (2) *Ibid.*, p. 35.

des hommes une gangue dure, étrangère à lui, une croûte disposée par les époques, sans caractère propre, où l'homme est emprisonné. La vitalité intérieure grandit librement, d'une croissance divine. Elle absorbe en elle de la force par constante endosmose.

Pour Emerson, telle devrait être à travers les âges la biographie de tous les hommes : un dépouillement, une chute perpétuelle de circonstances mortes, semblable au changement journalier que nous faisons de nos vêtements. Mais combien de fois Nietzsche a-t-il parlé de cette mue de l'âme par laquelle elle se dépouille ; de cette brisure du coquillage ou de l'écorce qui enserre sa croissance ?

Est-ce à dire que nous disposions d'une liberté si absolue « qu'un doigt d'enfant puisse faire tomber le soleil » ? Cette doctrine serait aussi éloignée de la pensée d'Emerson que le serait celle d'un déterminisme oppressif. Il y a harmonie exacte entre la valeur de chacun et sa destinée. Si nous méritons de vivre, nous avons une force de magnétisme qui fait que les éléments sont nos serviteurs. Sinon, c'est que nous sommes déjà sur le point de nous dissoudre dans les éléments naturels.

Quelle raison avons-nous pourtant qui fonde cette croyance ? C'est ici une importante similitude entre Nietzsche et Emerson, et qui montre combien ils sont tous deux élèves de Fichte. Pour eux, la philosophie qui a notre adhésion provient d'un besoin vital. Il ne faut pas croire que nous soyons libres du choix d'une croyance. Notre foi philosophique révèle si nous méritons ou non de vivre. Pour Emerson, une philosophie se justifie si elle est fortifiante. La sienne, croit-il, est mère d'héroïsme. Croire au destin défini comme il l'entend, c'est conspirer avec lui ; c'est se résigner avec amour aux événements. Nous puisons dans la fatalité entrevue un courage qui lui ressemble. Or, n'est-ce pas là une nuance nouvelle de cet

amor fati que Nietzsche avait appris chez Gœthe et chez Schiller ?

Car cette fatalité implique amélioration constante. Sa direction imprimée au tout de l'univers, comme à toutes ses parties, les pousse à s'accroître (1). C'est le sens de la lutte pour la vie. Si cruelle aux individus, elle se justifie, comme l'avait vu Gœthe, dans l'orageuse magnificence de l'ensemble. Elle atteste une volonté en voie de quitter les entraves d'une organisation qui l'ont pendant longtemps retenue prisonnière. Mais qu'est cela, si ce n'est encore une fois l'appétit universel de la force, le *Wille zur Macht?*

Cette philosophie d'Emerson a cela de commun avec le romantisme allemand tout entier et avec la dernière philosophie de Nietzsche, qu'elle est irrationaliste. La raison n'atteint pas aux abîmes *du pouvoir*. La raison n'existe pas à vrai dire. Pour Emerson, l'exhalaison du pouvoir profond qui est dans les choses s'appelle l'âme, et cela nous apparaît incessamment dans l'observation psychologique de nous-mêmes. Chez Emerson, comme chez Novalis ou Schopenhauer, l'intelligence est peu de chose auprès de la volonté. Aucune idée ne suffit à rien accomplir. Cela importe beaucoup pour l'avenir ; car il ne suffit plus alors qu'un homme trace le plan, même très logique, de la nouvelle cité sociale pour qu'elle réussisse. Une telle tentative demeurerait une abstraction transportée en pleins champs, s'il y manquait la force, le génie latent. Il ne suffit pas que l'intelligence aperçoive les maux sociaux et leurs remèdes. Agir par raison, ce n'est pas travailler pour la durée : Il nous faut atteindre jusqu'au mouvement profond des choses par un heureux instinct. Nietzsche tout pareillement attachera

(1) Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 33.)

surtout de l'importance au sens de la vie. Dénuée de ce sens, nulle classe dirigeante, nul peuple ne peut assumer la charge d'une civilisation. Et ce que Nietzsche appelle le sens de la vie, n'est-ce pas cette pensée vivante d'Emerson, ce pouvoir qui traverse l'intelligence et qui est génie dominateur?

Pour Emerson, cette pensée existe latente toujours. Toute idée, ne fût-elle vieille que d'une heure, témoigne d'une nécessité plus vieille qu'elle, et qui l'a enfantée. Elle traduit une plus profonde et impersonnelle pensée qui a fait surgir cette idée dans un esprit individuel. C'est à cette pensée et à cette nécessité qu'il faut s'élever. Elle est vraie dans l'âme de tous les hommes, comme l'âme même qui les fait hommes. C'est elle que tous les esprits espèrent et exhalent; et c'est la pensée aussi qui dissout l'univers matériel parce qu'elle nous révèle les endroits par où il donne prise. C'est pourquoi, de deux hommes qui pensent, celui qui aura la pensée la plus profonde sera le plus fort. Il sera plein de pensée divine. Voilà les *poumons* (1) dont l'aspiration donne la sagesse à l'homme. Quand nous discernons la vérité, nous ne faisons rien par nous-mêmes; mais nous donnons passage au rayon du vrai. Le fond de l'âme, la source à la fois de la pensée et de la vertu, est cet instinct en nous qui épouse le vrai dès qu'il l'aperçoit; et c'est encore ce que Emerson appelle *intuition*.

Ainsi, il y a une sagesse supérieure présente en chacun et présente aussi à chaque période de notre vie. Elle entre dans l'enfant, toute faite et adulte, comme une béatitude descendue d'en haut. C'est un regard impersonnel qui s'ouvre sur l'unité des choses, sur l'omniprésence d'une loi. Par elle, un homme se confèrera à lui-même

(1) Emerson, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 57.)

toutes les qualités de l'esprit. Il dira, s'il voit l'esprit immortel : « Je suis immortel. » Et, s'il le voit invincible : « Je suis fort. » Cette force, cette immortalité, il les discerne en lui, parce que c'est nous qui sommes en elles. Toutes choses sont touchées et changées par cet esprit. Il use de tout et on n'use pas de lui. Il sépare ceux qui y participent de ceux qui n'y participent pas. Ceux qui n'y ont point de part vivent de la vie des troupeaux et des foules moutonnières, *Those who share it not, are flocks and herds* (¹).

Par cet esprit, nous nous élevons aux lois pures. Et de là-haut nous dominons. Emerson nous imagine ainsi transportés à des hauteurs éthérées et plongés dans une flamme vitale qui brûle jusqu'à ce qu'elle dissolve toutes choses en un océan de lumière. Or cette vaste perspective décrite ainsi par Emerson n'est-elle pas déjà « le coup d'œil de Zarathoustra » (¹) ? Et cette certitude que nous donne la vaste existence où nous reposons, dont nous sommes un ardent atome, et qui nous prépare à régénérer en nous toute la vie de l'esprit, la religion, la morale, la pensée et l'art, n'est-ce pas un des aspects auxquels se reconnaîtra chez Nietzsche le renouvellement de toutes les valeurs ?

Emerson a eu sur le christianisme des idées que Nietzsche a conservées toutes. S'il n'y a pas sans doute chez Emerson de diatribes violentes, ce sont les mêmes docteurs du christianisme décadent qui sont visés quand Emerson dit qu'une religion vraie ne peut consister à enseigner des vérités sensibles, à décrire la fin du monde, ou le pays d'immortalité, la condition future des âmes. Pour Emerson, croire que Jésus a pu parler de l'immortalité, c'est déjà l'avoir trahi judaïquement (²).

(¹) EMERSON, *Fate.* (Conduct of Life, p. 25.)
(²) EMERSON, *The Oversoul.* (Essays, I, p. 225.)

Si nous admettons que Jésus a eu plus qu'un autre l'expérience intérieure de la vie divine, il est bien évident que pour lui l'immortalité n'est pas dans la durée : Elle est dans la justice, dans l'amour, dans les attributs de l'âme. C'est le présent des actes qui est pour lui l'infini. De même il n'a pu enseigner la prière. Ces enseignements sont le fait de ses disciples. Nietzsche, renseigné par une exégèse dont nous dirons l'origine, précisera qu'ils sont le fait de l'apôtre Paul. Mais Nietzsche, comme Emerson, soupçonne dans ces superfluités une arrière-pensée matérialiste. Prier, c'est demander une addition de biens par des moyens étranges qui n'ont rien de commun avec notre mérite; c'est donc bassesse et vol. Quand l'homme se sent un avec Dieu, qu'a-t-il à demander? La prière vraie devrait consister à travailler, à labourer ou à ramer, et à se faire entendre, par des actes, de la nature entière. En dehors de cela on ne peut justifier que la contemplation haute, le monologue d'une âme joyeuse et extasiée (1), et ce n'est pas Zarathoustra qui y contredira.

De cette cime où nous sommes parvenus, nous découvrons enfin la vraie moralité. Elle n'est pas celle de la conformité, admise par le troupeau. Ce n'est pas trop dire que d'appeler la doctrine d'Emerson un *immoralisme*. La vertu, telle qu'il l'admet, est tout d'abord la négation de la vertu vulgaire. Être vertueux, ce n'est donc pas agir de façon à éviter le remords : car il ne faut pas avoir de remords. Et la vertu ne consiste pas non plus aller à ceux qui pleurent et à pleurer de concert avec eux. Il vaudrait mieux par des chocs rudes et électriques leur communiquer la santé de l'âme (2). Nietzsche n'aura pas une moindre haine de l'altruisme et il exigera une sincérité dure et dénuée de sympathie pour les faibles.

---

(1) Emerson, *Self-Reliance*. (I, p. 67.) — (2) *Ibid.*, I, p. 39.

Être vertueux, ce n'est pas même, pour Emerson, travailler à extirper ses vices et haïr le mal, car (écoutons une formule capitale) : le mal n'a pas d'existence. Ce qui existe, ce sont des imperfections qui sont la rançon de nos qualités. De Montaigne, qu'il avait lu avec soin, Emerson avait appris que l'imperfection elle-même nous aide. Personne n'eut jamais un sujet d'orgueil qui ne fût en même temps une de ses tares. Personne n'eut jamais un défaut qui ne fût aussi le germe d'une vertu. Nietzsche pensera ainsi que la morale surhumaine consisterait à utiliser toutes les passions mauvaises, tout le mal en nous pour une œuvre de bien glorieusement supérieure à la vertu vulgaire. La vertu médiocre, obtenue par une lutte contre nous-mêmes et qui fait notre habituel mérite, Emerson ne l'estime pas haut. Il ne s'agit pas de mérite : La vertu d'un caractère est sa spontanéité, sa force (¹). L'homme vertueux est celui dans lequel est présente l'âme surhumaine, *the Oversoul*. Dès qu'elle est présente, tous ses actes sont grands, gracieux, et « fleurissent comme des roses ».

Quand nous regardons les choses de si haut, nous ne pouvons plus estimer un homme ou un acte au nom d'une morale de convention ou au nom d'un impératif. Quel est le devoir, quelle est la contrainte d'opinion qui nous prescrirait la sagesse, la sincérité, la charité, le courage? Ce que nous savons d'un sentiment immédiat, c'est que l'homme sincère, charitable et courageux est davantage un homme que le menteur, le malandrin, le lâche. C'est qu'en lui est présente *l'âme ;* et voilà un accroissement positif, une élévation (²). Un homme ou une société pénétrés de ces principes de vertu, doivent dominer et

---

(¹) Emerson, *Spiritual Laws*. (Essays, I, p. 109.)
(²) Emerson, *Compensation*. (Essays, I, p. 101.)

conduire forcément les autres hommes, les cités, les nations, les rois [1]. Vertu tout intérieure, impénétrable et qui ne se mesure pas aux œuvres. Les œuvres sont des exceptions. C'est dans toute notre vie que doit être le bien, continuellement.

Aimer, quand on aurait son grenier vide, c'est enrichir tout de même celui qu'on aime. Car tout acte de l'âme est contagieux, est déversement d'une âme dans toutes les âmes, est don de soi. Et même à vrai dire il n'y a pas d'autre vertu que de se donner. On croit entendre déjà les formules pathétiques de Nietzsche sur « la vertu prodigue », *die schenkende Tugend*. Ou plutôt ce n'est pas *une* vertu particulière que nous avons alors atteinte. Quand on a déchiré les minces écorces du fini et du visible, on ne se contente plus de l'acte particulier ni de la vertu particulière. On atteint à la région de toutes les vertus. L'âme veut la pureté, mais la pureté n'est pas toute l'âme; de la justice, mais la justice n'est pas toute l'âme; de la bienfaisance, mais l'âme est quelque chose de mieux. De sorte que nous sentons se produire en nous une espèce de chute, nous nous sentons souillés par une compromission quand nous cessons de parler de la nature morale pour recommander une vertu qu'elle contient. La moralité vraie est intégrale; elle vient du cœur, et de ce qui est, au fond de nous, simple impulsion divine.

Or, si l'âme transforme la croyance et la conduite morale, comment ne transformerait-elle pas aussi l'art et la pensée? Les vices, par où sont adultérés l'art et la pensée, ne sont-ils pas les mêmes qui altèrent la croyance religieuse et la moralité? Toute littérature presque est d'imitation. Tout art presque procède du dehors, reproduit une œuvre antérieure ou un objet naturel, du point de

---

(1) Emerson, *Self-Reliance.* (Essays, I, p. 61.)

vue où serait placé devant cette œuvre ou cet objet un spectateur extérieur. Or, comme la morale d'imitation n'est pas de la morale, ainsi l'art d'imitation n'est pas de l'art. Il faut parler du dedans. Toute virtuosité imitative est vaine au regard du sentiment profond [1], devant la simplicité forte du verbe intérieur.

Emerson se plaint que de tout cela rien ne se trouve dans la littérature d'aujourd'hui. On trouve une habileté toute manuelle et un enivrement factice. Chez les meilleurs, le métier, le fini de la facture, la fine ciselure sont le principal. Leur talent est fait d'une faculté spéciale exaspérée : Ils ressemblent à des athlètes difformes, qui tirent leur force d'une musculature disproportionnée. Ou bien encore, pour se stimuler, pour s'ouvrir un passage vers la vision intérieure, ils usent d'excitants, de vin, d'hydromel, de narcotiques. Ils essaient par des artifices de violer les secrets de la nature. Mais ceux qui se servent de ces nectars frelatés et essaient de forcer l'inspiration, prouvent qu'ils n'ont pas connu la forte liqueur de la pensée. Le poète véritable n'a pas besoin des sorcelleries de l'opium et du vin. « Il boit de l'eau dans une écuelle de bois. » Les révélations de l'invisible ne surgissent que pour l'âme pure dans un corps chaste. C'est l'esprit du monde qui se manifeste par elles, c'est la présence calme et grande du Créateur qu'elles attestent. Au mysticisme près, n'est-ce pas là le jugement de Nietzsche? Dans la période de la plus grande froideur rationaliste, n'a-t-il pas dit, lui aussi, que le génie estimé présentement est surtout une hypertrophie d'une qualité au détriment de celles qui sont anémiées? N'a-t-il pas dit alors que trop souvent une faculté-vampire absorbe toutes

---

(1) Emerson, *The Oversoul.* (Essays, I, pp. 228-230.)

les autres et fait de l'artiste de génie un monstre (1)? N'a-t-il pas en ce temps-là tenu l'état d'âme de l'artiste pour un enivrement grossier, pour une narcose? A cette époque de lucidité pessimiste, n'a-t-il pas tenu tous les artistes pour des névrosés, adonnés à des enivrements funestes et qui souffrent d'une hypertrophie monstrueuse ?

Mais en ce temps-là Nietzsche croira que c'est mensonge et astucieuse coquetterie de la part des artistes que cette prétention qu'ils affichent de révéler la vie intérieure. Par là il dépasse Emerson, et sa critique atteint Emerson à son tour. Car, pour Emerson, l'artiste et le poète sont pleins d'une pensée inaccessible au seul effort d'un esprit conscient et réfléchi. Cette pensée ressort de la nature des choses et elle en est le sentiment immédiat (2). C'est une pensée qui domine la volonté de l'écrivain (3) et qui se sert, non de l'intelligence investigatrice, mais de l'esprit « sauvage ». Dans un livre, dans une statue, rien n'a de valeur, si ce n'est cette révélation d'une puissance transcendante et impersonnelle qui transparaît (4).

Un temps, sans doute, au temps de son scepticisme, Nietzsche trouvera que les passes magnétiques dont usent les artistes pour nous faire croire à une révélation surnaturelle sont une supercherie analogue à celle des prêtres.

Mais il doit à Emerson jusqu'à ce scepticisme qui lui inspire des doutes sur le génie d'un Wagner ou d'un Schopenhauer. Si Nietzsche n'a jamais officié dans le « culte des héros », inauguré par Carlyle, c'est parce que la principale « utilité » des grands hommes lui a paru, comme à Emerson, de nous apprendre notre propre valeur. Toute étude de l'histoire serait vaine, si nous n'avions en nous

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, pp. 233-260.

(2) Emerson, *The Poet.* (Essays, II, p. 29.) — (3) *Id.*, *Compensation.* (Essays, I, p. 90.) — (4) *Id.*, *The Poet.* (Essays, II, p. 33.)

la force de prendre modèle sur de grands exemples. La *IIe Considération intempestive* n'a pas d'autre sens. Les grands esprits nous révèlent à nous-mêmes tels que nous sommes et tels que nous serons. Il ne faut pas, selon Emerson, de grands hommes et d'hommes inférieurs : Il n'y a que de grandes inspirations, et elles sont communicables. « Ce que Platon a rêvé, nous pouvons le rêver; ce que Michel-Ange a senti, nous pouvons le sentir (1). » Nous disposons à quelque degré de la même force que tous ces génies; et notre tâche n'est pas de leur emprunter leur œuvre, mais de laisser agir en nous, pour vivre des jours nouveaux, aussi grands que les leurs, la force non encore tarie où ils ont puisé.

Tout compte fait, c'est à la doctrine émersonienne, modifiée par son lamarckisme, que Nietzsche est revenu, dans son dernier système. Le problème le plus secret que pose son œuvre sera de savoir comment il peut concilier une doctrine mystique avec le transformisme contemporain. L'exploration des sources où il s'alimente peut permettre d'approcher par degrés du problème. Elle ne le résoud pas seule. Mais tout mysticisme admet que l'âme, en accueillant ces courants de pensante activité dont l'univers la baigne, se dilate jusqu'à rompre les limites de la conscience. L'extase dionysiaque, dont Nietzsche fera l'analyse en parlant des Grecs, est-elle sans analogie avec l'extase chrétienne et avec cet enivrement artiste dont parle Emerson ? Nietzsche n'a besoin, pour être tout près de son devancier, que de renoncer à son rationalisme d'un temps et de retourner, en finissant, à sa croyance illusionniste des premiers jours.

Emerson, nous l'avons vu, avait donné un nom à cette

(1) Voir pour tout ceci l'analyse de Mlle M. Dugard, *R. W. Emerson*, p. 196 sq.; et tout l'essai intitulé *Success* dans *Society and Solitude*.

âme impersonnelle qui vit dans tout grand esprit religieux, dans le grand héros moral comme dans le grand génie et qui double son esprit. C'est elle qu'il appelait *l'âme suprême (Oversoul),* et elle était, pensait-il, le « cœur commun » de la nature et de l'humanité. Il pensait que toute pensée fausse serait tôt ou tard annihilée par l'apparition de cette âme radieuse. C'est pourquoi, disait-il, nous pouvons espérer en l'avenir [1]. Mais cette espérance d'Emerson diffère-t-elle beaucoup de celle de Nietzsche? C'est l'espoir d'une absorption plus complète, par notre âme propre, de cette grande âme commune [2]. Le siècle, dit Emerson, s'éveille seulement à la conscience de cette force qui descend. Peut-être n'est-elle jamais descendue jusqu'ici que sur quelques-uns et incomplètement. Et cette formule d'Emerson nous aide à comprendre la pensée de ce que sera chez Nietzsche la sélection de l'humanité nouvelle.

Pour Emerson, l'histoire du passé a été mesquine. Nos nations n'ont été que des populaces. Nous n'avons jamais vu un homme : (*We have never seen a man*) [3]. Nietzsche dira dans le même sens : *Niemals noch gab es einen Uebermenschen.* Tous deux pensent que nous ne connaissons pas encore cette forme divine. Nous n'en avons eu que des pressentiments et des prophéties. Toute la grandeur qui nous est déjà apparue n'est qu'un commencement. Le plus grand de ceux qui ont existé, dit Emerson, est un homme qui ne dut rien à la fortune et qui fut supplicié au gibet. Sa vie est une défaite, et cette défaite pourtant est notre plus haute prouesse. C'est en ce sens que Nietzsche un jour pourra dire de Jésus que, malgré la hauteur de son âme, il est un décadent. Car il a voulu sa

---

(1) Emerson, *The Oversoul.* (Essays, I, p. 214.) — (2) *Ibid.*, (Essays, I, p. 229.) — (3) *Ibid.*, *Character.* (Essays, II, p. 95.)

mort ; il n'a pas su affirmer la vie. Il s'est donc avoué vaincu.

Ce que réclame à présent Emerson, c'est une victoire que les sens eux-mêmes puissent apprécier, « une force de caractère qui convertisse les juges, les soldats et les rois », qui commande aux vertus cachées du règne animal et minéral, et leur soit supérieure ; qui se confonde avec la cause même de la sève des fleurs, des vents et des étoiles. Voilà l'homme que nous attendons, et cet homme, en qui vivra avec intensité l'âme suprême, *the Oversoul*, est-il exagéré de l'appeler le Surhumain ? N'est-ce pas enfin cet homme-là dont Nietzsche a voulu nous donner lui aussi le pressentiment dans Zarathoustra, que les lions caressent d'un mufle velu, et à qui des essaims de colombes font un manteau, pour signifier que le secret de la nature est pénétré ?

Il est celui « qui donne des ailes aux âmes et qui trait les lionnes ». Quand un dieu veut se mettre en campagne, disait Emerson, avec un pareil lyrisme, les cailloux eux-mêmes prennent des ailes pour le porter vers nous (1).

Ce dieu paraîtra-t-il ? C'est la grande attente emersonienne. Nous pouvons avec certitude créer le Surhumain, attirer adroitement dans le réel l'idéal d'universalité qui est en nous. Il suffit de le désirer avec force. Nos vœux sont toujours exaucés, s'ils exigent la sublimité. Les pensées les plus hautes sont celles qui conspirent le mieux avec la marche de l'univers. Nous pouvons solliciter par un charme magique cette âme pure, supérieure et originale, à descendre sur nous, fussions-nous les plus humbles : Le moyen, c'est de devenir nous-mêmes des âmes pures, originales et solitaires. Celui qui vit dans le calme, et qui, ayant fait le silence en lui, écoute parler

(1) Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 12.)

en lui le mystère dont il est né, s'ouvre ainsi à l'âme suprême, et il a tout l'avenir dans le cœur. Croit-on que le *solitaire* de Nietzsche n'ait pas son modèle, pour une part, dans le solitaire d'Emerson?

On voit le sens profond de la parole de Nietzsche à propos d'Emerson : « Je le sens trop près de moi. » Ils sont, Emerson et lui, d'une même lignée. Nourris tous deux de la substance des Allemands, ils sont des visionnaires de la vie intérieure. De là leur critique du traditionalisme en matière de religion, de conduite morale, de littérature et d'art. De là ce réalisme mystique qui veut que l'ascendant des forts sur les faibles soit issu d'une magie tout immatérielle, mais aussi que toute vie soit « volonté d'être fort », et qu'après avoir créé le destin qui la régit, elle accepte ce destin comme juste et proportionné à son mérite propre et croissant.

Pareillement, nous avons cru reconnaître des souvenirs d'Emerson dans cette vie de silence, de solitude et de joie où l'âme, par l'ivresse et par l'extase, s'élève à une condition supérieure. Sans doute la force dont est rempli le Surhumain de Nietzsche n'est pas d'une essence toute pareille à celle que nous insuffle l' « âme supérieure » d'Emerson. Ce qui, selon Nietzsche, « parle du fond des entrailles de la terre » et s'exhale dans l'haleine du Surhumain, est plutôt l'effluve puissant des forces naturelles. Mais boire ces forces à leur source, c'est encore communier avec l'universelle vie.

On imagine donc que, dans le chaos mouvant des énergies, il survienne des moments de concorde chantante, des nécessités harmonieuses où la somme des forces universelles atteint un maximum de rendement intelligent. Quand un tel point culminant est atteint dans la nature vivante, la « volonté de dominer » y rayonne avec une splendeur qu'on pourrait appeler *Dieu*. Ainsi l'existence des choses serait

divinisation constante ou chute qui nous éloigne du divin (*das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung)* (¹). Est-ce là une proposition si différente de celle qui, dans Emerson, mesure la valeur des êtres à la présence plus ou moins profonde en eux de l'âme suprême ?

Mystique ou naturaliste — et le mysticisme chez Emerson se concilie avec le naturalisme, comme le naturalisme est mystique dans Nietzsche — une telle croyance entraîne l'idée d'un *renouvellement de toutes les valeurs*. Elle exige une transmutation de toute l'existence religieuse, morale et politique. Elle nécessite un reclassement des hiérarchies. Elle suppose une régénération qualitative de tous, annoncée par des âmes élues et solitaires, en qui s'ébauchent ces formes grandes et inconnues de l'humanité que Nietzsche, dans son lyrisme, aime à appeler *surhumaines*.

On pourrait s'arrêter ici avec la satisfaction d'avoir constaté un fait. On pourrait laisser Nietzsche poursuivre l'effort par lequel il essaie de préciser psychologiquement et socialement la trouble prophétie d'Emerson. Quand défile devant nous le cortège des « hommes représentatifs » d'Emerson, le philosophe, le mystique, le sceptique, le poète, le conquérant, l'écrivain, on y reconnaît la plupart des hommes supérieurs de qui Nietzsche attendait aussi le salut. Si l'on cherche leurs noms dans les feuillets d'Emerson, on retrouvera des noms chers à Nietzsche : Platon, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoléon, Gœthe. Pourtant de tels rapprochements ne peuvent pas résoudre le problème que nous pose la philosophie de Nietzsche. Ils ne permettent que de mieux l'aborder.

Emerson est un platonicien et un mystique. Il s'est abandonné avec trop de nonchalance aux courants du

(¹) Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 712. (*W.*, XVI, p. 170.

romantisme allemand pour n'être pas entraîné à la dérive de ce platonisme renouvelé où a consisté la doctrine d'un Fichte, d'un Novalis, d'un Schopenhauer. Il nageait à larges brasses sur ce flot profond, avec une jeune vigueur d'homme du nouveau monde. Nietzsche, quand il y toucha, suivit à son tour le fil de l'onde ensorcelée. Il s'était juré vers 1876 de ne plus croire aux chimères métaphysiques. Emerson le replonge dans ces ténèbres glauques. Les remous puissants de l'*âme universelle* d'Emerson, en quoi sont-ils moins dangereux pour la pensée que le vouloir-vivre impersonnel de Schopenhauer ?

On dirait ce fleuve mortel sur lequel s'est égaré à la rame le héros de Novalis et qui l'engloutit avec sa fiancée Mathilde :

> Où est le fleuve ? demanda-t-il avec des larmes.
> — Ne vois-tu pas ses vagues bleues au-dessus de nous ?
> Il leva les yeux, et le fleuve bleu s'écoulait doucement au-dessus de leurs têtes [1].

Ainsi Nietzsche, se replongeant dans cet azur liquide et miroitant de la pensée émersonienne, y perd jusqu'au sentiment de sa mission propre. Il redescend par delà le monde sensible, dans un Styx d'où il savait qu'il n'y a pas de retour. Le problème que pose la philosophie de Nietzsche, c'est de savoir comment il a pu reprendre pied sur une terre nouvelle.

---

[1] Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, 1re partie, fin du chapitre VI.



CONCLUSION

Des idées allemandes, françaises, suisses et américaines préparent, avant la venue de Nietzsche, un nietzschéanisme approximatif, si on les joint. Mais où se rejoignent ces idées, si ce n'est dans l'esprit de quelques Européens cultivés, dont aucun ne se sent la vocation d'y réfléchir, et qui en tirent tout au plus de subtiles jouissances intellectuelles? Et puis, en se rencontrant, elles ne sont pas pour cela conciliées. Il y faut un travail nouveau, formatif et dirigé.

Nietzsche, en qui se produit cette même rencontre d'idées, sent la nécessité de les unir ; et, comme elles l'obligent à une décision violente au moment où leur contradiction éclate, il construit plusieurs systèmes nouveaux et successifs pour répondre aux questions qui se posent, lorsque « des choses qui ne s'étaient encore jamais regardées face à face, brusquement s'affrontent, s'éclairent et deviennent intelligibles les unes par les autres [1] ».

I

Avant Nietzsche, les classiques et les romantiques allemands refusaient de s'immobiliser sur le plan de la pensée *coutumière*. Tout jeune encore, Gœthe promène dans la

---

[1] Nietzsche, *Ecce Homo*. Die Geburt der Tragödie, § 1. (*W.*, XV, 62.)

société présente un cœur endolori par la vulgarité des hommes. Hœlderlin pleure sur l'Allemagne de son temps, et déjà ses doléances incriminent non seulement l'Allemagne, mais toute l'humanité moderne. Les civilisations modernes depuis la Révolution ont donné l'influence à la foule; Schiller et Schopenhauer en avaient décrit en sarcasmes colorés les infirmités d'âme. Pour cette nouvelle barbarie, l'époque classique ne trouvait pas encore le mot de *décadence*. Mais déjà Gœthe décrivait le rabougrissement des hommes d'à présent ; et Hœlderlin, leur difformité où certaines facultés s'atrophient quand d'autres atteignent un développement monstrueux. Le grand déséquilibre intérieur, qui vient, disait Schiller, de ce que la réflexion l'a emporté sur le sentiment immédiat, est cause que chez les modernes on ne verra plus se produire *l'humanité intégrale* des Grecs. Jamais, tant que notre humanité-troupeau mènera sur cette terre une existence de convoitise uniforme et grossière, il ne pourra donc surgir un individu vrai.

Emerson mêlait aux doléances des poètes allemands sa lamentation biblique ; et il dénonçait comme notre souillure la plus impure le péché du « conformisme », le fard des conventions, les oripeaux coutumiers dont nous couvrons, pour nous la dissimuler à nous-mêmes, notre âme nue et vivante. Mais s'il surgissait dans ce fourmillement de mensonges un génie, poète ou philosophe, héros ou ascète, il était méconnu, calomnié, mis en croix, encerclé de haines dans sa solitude, jugé intempestif. Le courroux révolté des plus grands, de Gœthe et de Schiller, de Hœlderlin et de Kleist avait dressé un pareil réquisitoire, où éclatait en finissant le rire méphistophélique de Schopenhauer. Le premier état d'esprit des classiques et des romantiques allemands était cette *sophistique* éclairée, qui battait en brèche la société d'à

présent bourgeoisement brutale et indifférente, comme la nature même qu'elle devrait corriger, aux frémissements intérieurs de l'humanité.

A quelles affirmations cependant aboutissait cette polémique de destruction? Comme toute sophistique a en elle une âme de rationalisme et toute polémique une âme de foi, ainsi cette révolte des poètes est portée par une croyance pathétique. Après avoir bravé l'indifférence ou l'hostilité du monde, ils espèrent le convertir et le régénérer en évoquant des images d'une humanité tendre et héroïque, prête d'avance au martyre auquel est prédestinée toute beauté de l'âme. Ce fut la forme imagée et sentimentale de leur pensée platonicienne.

Car chez Gœthe et Schiller, chez Hœlderlin et Kleist, la moralité supérieure ne se définit pas en raison : elle parle au cœur et éblouit l'imagination. Du séjour profond où elles dorment, les poètes ramènent par la main les vérités éternelles et les archétypes des plus pures vertus humaines; ils connaissent le sortilège qui anime ces ombres; et ils les dressent vivantes devant notre sentiment extasié. Ils pensent que, par réminiscence, le divin se réveillera dans notre âme, et que la société, surprise et ravie, ayant pris d'elle-même modèle sur ces visions consolatrices, une Grèce nouvelle sortira du souvenir profond où elle sommeillait.

A cette foi, l'art allemand ressuscité apportait la meilleure des preuves, puisqu'elle la vérifiait par les faits. Et Richard Wagner de notre temps n'avait-il pas renouvelé la grande tentative ? C'est pourquoi Nietzsche, ému du courroux des classiques, partage aussi leur foi en la puissance régénératrice de l'art.

Mais où donc est située cette région mystérieuse, peuplée des formes qui rayonneront sur la civilisation future ? La sagesse des poètes s'épuisait dans le don des images.

Pour savoir d'où elles leur viennent, il fallait consulter les philosophes. Ils complètent le message des poètes par une importante révélation.

Selon la pensée classique, le vrai poète en nous est le cœur, tandis que la pensée réfléchie ne prépare que les attitudes et les actes qui mime au dehors nos émotions. Les philosophes romantiques de l'Allemagne ajoutent que toutes les âmes et toutes les pensées individuelles se soudent en une grande âme impersonnelle qui a son imagination, sa mémoire, son intelligence, son vouloir. Cette pensée collective, cette « âme suprême », vient aimanter les pensées des hommes, et c'est d'elle que sortent leurs plus glorieuses visions. Mieux encore, elle plonge elle-même, comme l'avait vu la métaphysique allemande depuis Baader et Schelling, Novalis et Schopenhauer, dans une « âme universelle », où vivent initialement tous nos vouloirs, tous nos songes et nos âmes mêmes. Cette région des idées, nous ne la connaissons pas par raison, mais parfois nous y avons accès dans une intuition mystique. Le résidu de platonisme que Nietzsche conserve longtemps de la philosophie allemande est cette croyance en une étoffe vivante et pensante du monde; en une région ténébreuse où s'enfantent les idées, mais d'abord sous la forme de qualités pures, qui s'incarneront dans des âmes individuelles.

Cette révélation saisit Nietzsche d'un enthousiasme frissonnant. Elle fait le fond de son dégoût du monde, comme chez ses maîtres. Le scepticisme rationaliste dont il use n'est que l'attitude militante de cet impérieux mysticisme.

II

Mme de Staël avait dit : « Quand la philosophie fait des progrès, tout marche avec elle : les sentiments se

développent avec les idées. » Il se peut aussi inversement que les idées se développent avec les sentiments. Au grand rythme de la réflexion humaine, qui veut que la pensée coutumière se dissolve dans le doute, et que du doute sorte l'affirmation rationnelle, se joint ainsi un profond accompagnement d'émotions. Le sentiment coutumier se dissout dans la froideur ou succombe aux attaques d'une indignation qui annonce un nouveau mysticisme où elle aboutira. Cette cadence régulière, Nietzsche la retrouve dans chacune des Renaissances qui ont marqué l'histoire des civilisations.

L'occasion se trouva de mettre à l'épreuve cette généralisation, quand Nietzsche réfléchit sur la grande crise qui remplit le xixe siècle à son déclin. L'Allemagne vivait dans la certitude que, de Gœthe à Hegel, elle avait eu une Renaissance, qui, par Richard Wagner, serait bientôt suivie d'une Renaissance nouvelle. Nietzsche avait partagé cette enthousiaste croyance. Brusquement la foi lui manqua. Il sentit que, Gœthe mis à part, ni le classicisme ni le romantisme allemands ne soutenaient la comparaison avec la culture française plus ancienne. Le renouveau de poésie philosophique et de romantisme musical qui se produisit vers 1876 résisterait-il mieux ?

A l'examen, Nietzsche y découvre de la vulgarité, de l'impuissance, et infiniment de préjugés dignes de cette foule qui s'éprit de wagnérisme. Il s'aperçut que, au contraire, la philosophie des lumières, héritage du xviiie siècle, n'avait pas nécessairement l'aspect grossier qu'elle revêtait chez les vulgarisateurs allemands de 1870, tels que David Strauss. Il fallait donc reprendre à nouveau la besogne sceptique où l'avaient laissée les Français les plus courageux et les plus délicats.

Cette besogne est tragique : l'effroi de Pascal saisit qui la tente. Une tristesse éternelle est le lot, disait Fonte-

nelle, de quiconque porte une main indiscrète sur les illusions dont nous avons vécu. Avec cette fragile raison qui est notre unique instrument, il faut pourtant, selon le mot de Montaigne, essayer de « voir les choses comme elles sont ».

Les moralistes français avaient donné des exemples immortels de la méthode qui démasque le mensonge caché jusque dans les idéals que nous suggèrent les poètes et les philosophes. Ils avaient créé toute une psychologie nouvelle des mobiles humains. Ils essayaient de démonter le fonctionnement secret de nos instincts; les classaient, en traçaient des diagrammes de plus en plus simplifiés où leur structure se révélait identique. Que le fond en fût « passion de dominer », comme chez Pascal; « orgueil », comme chez La Rochefoucauld; « désir de commandement », comme chez Fontenelle, ils étudiaient les variétés écloses de cette passion-souche à chaque changement du terroir social; et sous les mutations apparentes, on reconnaissait leurs caractères permanents.

Une telle étude de l'homme ne s'acharnait pas à découvrir dans ses mobiles moraux une part de raison qui en est sans doute absente. Elle reconnaît, comme Fontenelle, que les préjugés et les passions sont plus nécessaires à l'action que la raison. Entre les mobiles vrais, qui sont déraisonnables et qu'elle dénomme sans les idéaliser, elle cherche les relations de fait. Elle observe comme les convenances ou les forces sociales les transforment. On peut ainsi établir une généalogie des instincts et des impératifs moraux, comme Pascal avait retracé les origines de la justice, et comme Montaigne avait montré que toutes les lois morales sont issues d'une utilité sociale. Elle met à nu dans les caractères, comme Stendhal, le tuf réel, l'inclinaison que rien ne change, et que

les alluvions sociales peuvent recouvrir, non modifier.

Une exploration si défiante rencontrera-t-elle jamais la moralité supérieure? Le scepticisme se tait devant les faits. Il n'y a pas de moralité plus haute que celle dont la condition, disait Montaigne, est « de se connaître avec sincérité », et qui se prépare en nous si, comme le voulait Pascal, nous avons « travaillé à bien penser ». Au terme, ni La Rochefoucauld, ni Chamfort, ni Stendhal ne méconnaîtront l'héroïsme vrai, le pur amour, la totale générosité, fleurs miraculeuses brusquement ouvertes et dont le dessin imprévu est l'invention propre d'une vie déjà toute spiritualisée.

Ainsi que la morale, c'est ensuite l'art qu'il faut réintégrer dans la nature. Au lieu de faire appel à une âme divine qui remplirait les formes d'art pétries de main humaine, peut-être vaut-il mieux *expliquer* par des causes la faculté d'idéaliser. Stendhal et Burckhardt considèrent l'idéal comme une fonction de la vie et comme un épanouissement naturel de l'énergie ; et comment contester que l'énergie créatrice d'un Michel-Ange nous saisisse, encore après des siècles, par un magnétisme irrésistible, quoique naturel ?

Les civilisations non plus ne se créent de la seule parole des prophètes et par grâce divine. Elles s'enfantent par des souffrances sans nom. Peut-être pourrons-nous construire une biologie sociale, qui serait, disait Stendhal, une « histoire de l'énergie ». Comme au fronton du temple d'Olympie, Apollon surgit au fort du combat des Lapithes et des Centaures pour l'apaiser, peut-être découvrirait-on que la plus haute culture de l'esprit n'apparaît que dans des cités déchirées de luttes sanglantes. Burckhardt et Stendhal pensaient ainsi, et la civilisation d'Athènes et de Rome ne leur apparaissait pas moins miraculeuse, parce qu'elle naissait du drame violent des

désirs aux prises. En ce sens, il serait toujours vrai, comme le croyait Nietzsche, que la tragédie est mère de la civilisation.

Toute notre connaissance de l'homme se réduirait ainsi à notre connaissance de la vie. La science, la morale, la civilisation l'expriment et la servent. Mais c'est là une philosophie que ses devanciers ont suggérée à Nietzsche sans la lui fournir. Ils se posent des questions, et seul il essaie d'y répondre.

Sur cette nature, où s'entrechoquent des forces si brutales, et où la vie, la pensée, la culture apparaissent si menacées, il lui a donc fallu réunir des informations neuves. La vie physiologique, la vie morale, la vie sociale, Nietzsche a tâché de les concevoir dans leur liaison et dans leur devenir qui ne s'arrête pas. Il lui a fallu prendre conseil d'abord du transformisme biologique contemporain. Que peut-il rester alors en lui du platonisme des classiques?

Il en restait cette vue de Gœthe : Notre faculté la plus haute est de discerner les *formes-types* (*Urtypen*) et les *événements-types* (*Urphaenomene*). Dans toute ascension biologique et sociale, il y a des paliers d'immobilité. Les formes vivantes, les espèces se reproduisent avec persistance. Les actes des vivants se recommencent avec automatisme. Les sociétés animales et humaines adoptent une structure et une discipline qui leur assure la durée et protège le cercle monotone où elles se meuvent. Les idées platoniciennes que reconnaît le phénoménisme nouveau, ce sont ces durables structures.

Pourtant il naît parfois une espèce et une civilisation nouvelle ; et un grand effort brise les formes ancestralement fixées, dans un élan de passion novatrice. Il ne se courbe pas devant les faits purs ; il y ajoute des jugements de valeur. L'homme supérieur en particulier est

le continuateur du mouvement vital qui vient des profondeurs de l'univers. Son action inventive est à la fois raisonnée et accompagnée d'émotion. Peut-être découvrirons-nous le secret de rapprocher les faits et les valeurs, et pourrons-nous insérer un jour dans le réel ce qui le dépasse et mérite de lui survivre.

Selon Nietzsche les grands créateurs de vertu, d'art et de pensée, pour délivrer une vie naissante qui attend, brisent les formes anciennes et les habitudes contractées ; et c'est là leur scepticisme. Mais ils ébauchent des formes nouvelles dans une joie extatique ; c'est là l'Éros ailé qui soulève leur platonisme renouvelé. Nietzsche a cru être un de ces novateurs dont la pensée douloureuse, épanouie en imprévisibles formes, ajoute sans cesse à la vie du monde une richesse qu'elle ne recélait pas.

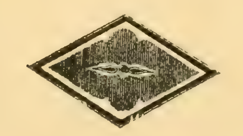
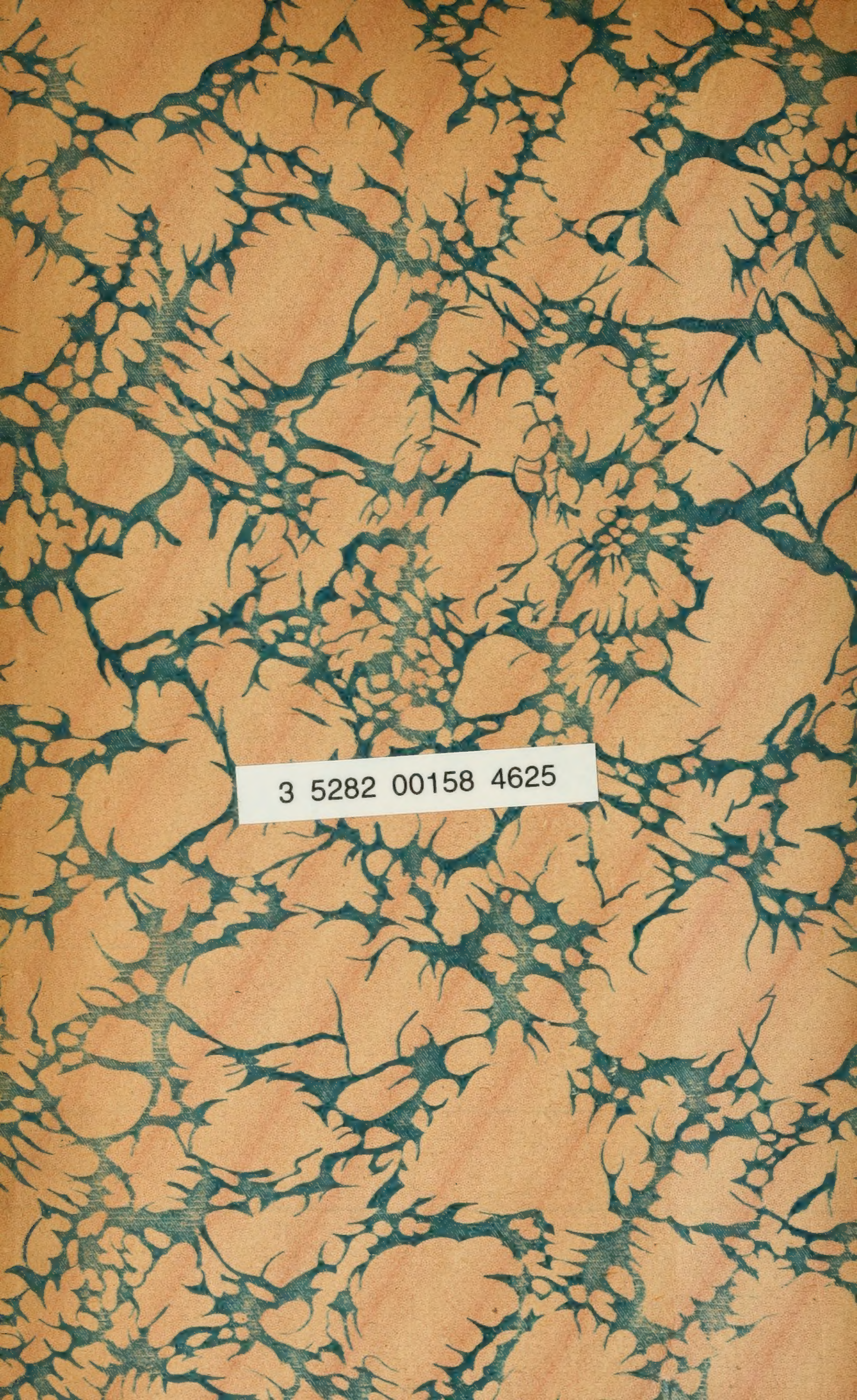
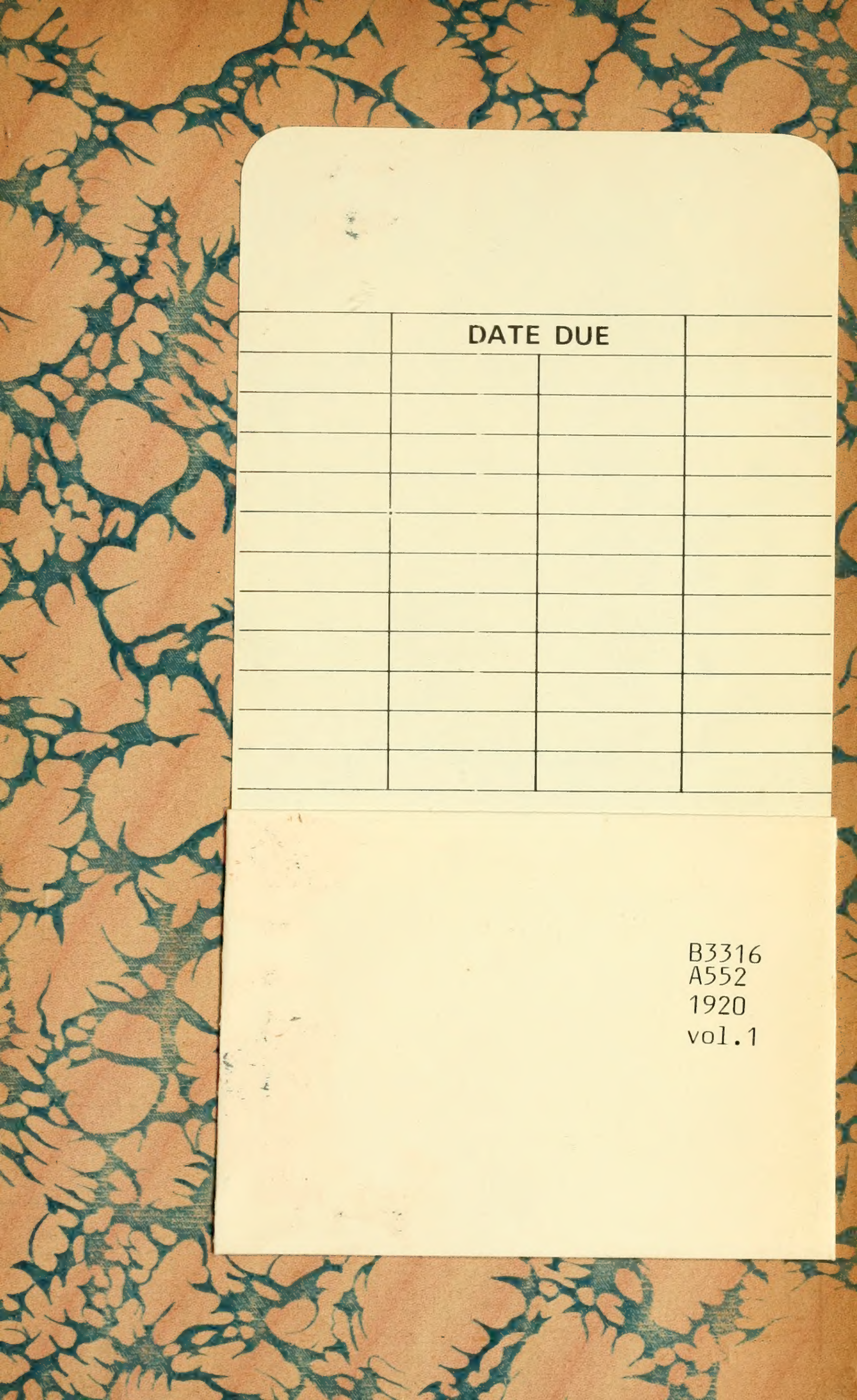
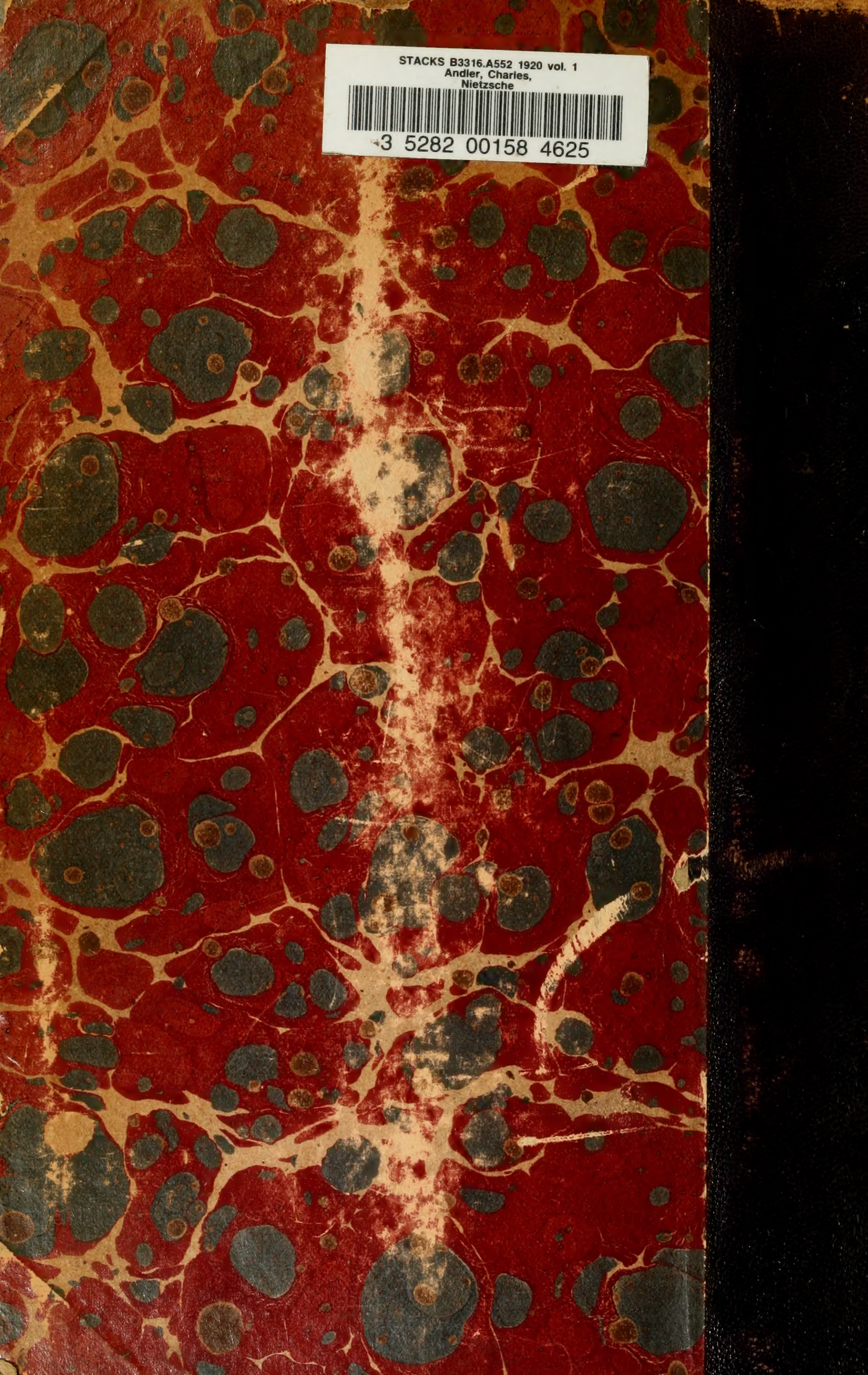


TABLE DES MATIÈRES

F. MERSCH, L. SEITZ & Cie, imp., 17, villa d'Alésia, PARIS-14e — 26.286.


3 5282 00158 4625


DATE DUE


STACKS B3316.A552 1920 vol. 1
Andler, Charles,
Nietzsche
3 5282 00158 4625